



**T.C.
RECEP TAYYİP ERDOĞAN ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ŞİÎ TEFSİR GELENEĞİNDE MUHAMMED HÜSEYİN
FADLALLAH VE *MİN VAHYİ'L-KUR'ÂN* İSİMLİ TEFSİRİ:
DİRÂYET VE İÇTİMÂÎ YÖNÜ**

(Doktora Tezi)

Sümeysra NALBANT

**Danışman
Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU**

**RİZE
2025**

KABUL VE ONAY

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında, Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU danışmanlığında, Sümeyra NALBANT tarafından hazırlanan *Şiî Tefsir Geleneğinde Muhammed Hüseyin Fadlallah ve min vahyi 'l-Kur'ân İsimli Tefsiri: Dirâyet ve İçtimâî Yönü* adlı bu tez çalışması, 25/06/2025 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda oy birliğiyle/oy çokluğuyla başarılı bulunarak jürimiz tarafından **Doktora Tezi** olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyeleri	Unvanı, Adı SOYADI	İmza
Başkan	: Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman HARBİ	
Üye	: Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KAZDAL	
Üye	: Prof. Dr. Mustafa HOCAOĞLU	
Üye	: Doç. Dr. Süleyman GÜR	

ETİK BEYAN

Temel İslam Bilimleri Doktora Programından mezun olmak üzere teslim ettiğim “Şii Tefsir Geleneğinde Muhammed Hüseyin Fadlallah ve *min vahyi 'l-Kur'ân* İsimli Tefsiri: Dirâyet ve İctimâî Yönü” adlı tezim, bilim ve araştırma etiği prensiplerine riayet edilerek tarafımdan yazılmıştır.

Tez çalışmamda, başka kaynaklardan aktarılan bütün bilgi ve alıntılar, Enstitünüz Tez Yazım Kılavuzuna uygun olarak açıkça gösterilmiştir. Kaynağı gösterilenler dışında kalan bütün bilgiler uygun araştırma yöntemi kullanılarak tarafımdan edinilmiş ve esere bu şekilde yansıtılmıştır. Şahsıma ait olmayan hiçbir bilgi, kasıt veya kusurlar, şahsıma aitmiş gibi gösterilmemiştir. İnternet kaynakları dâhil, sahibine/kaynağına atıf yapılmaksızın hiçbir bilgi kullanılmamıştır. Aksinin ortaya çıkması halinde doğacak bütün hukuki, idari, akademik ve etik sorumluluk tarafıma ait olacaktır. Eserin tesliminden sonra herhangi bir zamanda, bilim etiğine aykırılık tespit edilmesi ve / veya eserimle ilgili intihal veya intihal şeklinde anlaşılabilecek bir durumun ortaya çıkması halinde; Üniversiteniz ve eğitim kadronuzun hiçbir şekilde sorumlu tutulmayacağını hür irademle kabul, beyan ve taahhüt ederim.

25 /06/2025

Sümeýra NALBANT

ÖN SÖZ

Modern dönem tefsir çalışmaları bağlamında Şîî tefsir geleneği ve çağdaş Şîî tefsir hareketleri üzerine yapılan akademik araştırmalar giderek artmakta ve bu alandaki literatür zenginleşmektedir. Bu çalışmalar, bir yandan farklı mezhepler ve kültürler arasındaki diyalogun gelişmesine katkı sağlarken diğer yandan tefsir metodolojisine disiplinler arası bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bu tez modern Şîî tefsir ekolünün önemli temsilcilerinden biri olan Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın (öl. 2010) tefsir anlayışını ele almaktadır. Fadlallah, ilmî birikimi ve toplumsal etkisiyle çağdaş Şîî düşüncesinde belirleyici bir figür olmuştur. Tefsir metodolojisi, sosyal, siyasî ve kültürel dinamiklerle iç içe geçmiş olup klasik Şîî tefsir geleneğini modern çağın gereksinimleri doğrultusunda yorumlama çabasıyla öne çıkmaktadır. Tez kapsamında Fadlallah'ın tefsir yönteminin temel dinamikleri incelenmiş ve özellikle içtimâî tefsir anlayışı çerçevesinde yorumladığı konular ele alınmıştır. Böylece modern Şîî tefsir çalışmalarına katkı sunmak ve bu alandaki akademik tartışmalara yeni bir perspektif kazandırmak amaçlanmaktadır.

Bu çalışmanın hazırlanması sürecinde, akademik destek ve yönlendirmeleriyle bana katkı sağlayan danışman hocam sayın Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu başta olmak üzere tez izleme komisyonunda yer alan Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Harbi ve Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Kazdal hocalarıma en içten teşekkürlerimi sunarım. Lisans hayatımın başından itibaren ilmî yolculuğumun inşa edilme sürecinde maddî ve manevî desteğini esirgemeyen, bugünlere gelmemde büyük katkısı bulunan ve çalışmanın ilk dönemlerdeki danışmanlık sürecini yöneten değerli hocam Prof. Dr. Mustafa Hocaoglu'na özellikle teşekkür etmek isterim. Tezin okunması ve geliştirilmesi sürecinde desteklerini esirgemeyen sayın Doç. Dr. Süleyman Gür hocam başta olmak üzere Dr. Öğr. Üyesi Bilge İlhan Toker, Dr. Öğr. Üyesi Sema Nur Uzun, Arş. Gör. Esra Tuysuz ve Arş. Gör. Büşra Çetin'e teşekkürü borç bilirim. Son olarak beni yetiştirip bugünlere getiren ve okul öncesi eğitim sürecinden itibaren ilim hayatım boyunca desteklerini daima hissettiğim anne-babama, kardeşlerime ve arkadaşlarıma minnettarlığımı ifade etmek isterim.

Sümeýra NALBANT
RİZE/2025

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	I
ETİK BEYAN	II
ÖN SÖZ	III
İÇİNDEKİLER	IV
ÖZET	VIII
ABSTRACT	IX
KISALTMALAR	X
GİRİŞ	1
1. MUHAMMED HÜSEYİN FADLALLAH VE TEFSİRİ	15
1.1. Muhammed Hüseyin Fadlallah	15
1.2. Kişiliği	18
1.2.1. Hocaları ve Tefsir Anlayışına Etkileri	22
1.2.1.1. Âyetullah Seyyid Abdurrauf Fadlallah (öl. 1984)	23
1.2.1.2. Âyetullah Seyyid Muhammed Saîd (öl. 1955)	24
1.2.1.3. Âyetullah Seyyid Muhsin Tabâtabâi el-Hekîm (öl. 1970)	24
1.2.1.4. Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî (öl. 1992)	26
1.2.1.5. Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1980)	28
1.2.2. Etkilendiği Diğer Âlimler	30
1.2.2.1. Muhammed Abduh (öl. 1905) & Reşîd Rızâ (öl. 1935)	31
1.2.2.2. Muhammed İkbâl (öl. 1938)	33
1.2.2.3. Seyyid Kutub (öl. 1966)	36
1.2.2.4. Muhammed Hüseyin Tabâtabâi (öl. 1981)	37
1.2.2.5. Ali Şerîatî (öl. 1997)	39
1.2.3. Eserleri	42
1.3. Tefsiri	43
1.3.1. Tefsirinin Genel Özellikleri	43
1.3.2. Müfessir Kimliği ve Tefsir Metodu	44
1.3.3. Kaynakları	50
1.4. Şîî Tefsir Geleneği ve Fadlallah	52
1.5. Tefsirin İçtimâî Tefsir Ekolü Açısından Değerlendirilmesi	59

1.5.1. Yöntem	60
1.5.1.1. Bütüncül Yaklaşım	61
1.5.1.2. Hidayet Merkezli Kur'ân Anlayışı	62
1.5.1.3. Akıl Temelli Yaklaşım	65
1.5.1.4. Modern Bilimlerden Faydalanma	66
1.5.1.5. Mezhep Üstü Yaklaşım	68
1.5.1.6. İsrâiliyata Bakış	70
1.5.1.7. Bilimsel Tefsire Yaklaşımı	72
1.5.2. Muhteva ve Gaye	74
1.5.2.1. Islah Meselesi	74
1.5.2.2. Bireyin İnşası	77
1.5.2.3. Toplumun Islahı	79
1.5.2.4. Eyleme Teşvik	79
1.5.2.5. İslamî Hareket	82
1.5.2.6. Takrîbu'l-mezâhib ve Diyalog	84
2. TEFSİRİN DİRÂYET YÖNÜ	88
2.1. Kur'ân İlimlerine Bakışı	88
2.1.1. Hurûf-ı Mukattaa	89
2.1.2. Muhkem-Müteşâbih	92
2.1.3. Zâhir-Bâtın	96
2.1.4. Sebeb-i Nüzûl	100
2.1.5. Kıssalar	106
2.1.6. Nâsih-Mensûh	111
2.1.7. Siyâk-Sibak	116
2.1.8. Münâsebâtü'l-Kur'ân	120
2.1.9. Emsâlü'l-Kur'ân	121
2.1.10. İ'câzü'l-Kur'ân	123
2.1.11. Kıraat	125
2.1.12. Mekkî-Medenî	126
2.1.13. Dilsel İzahlar	130
2.2. Tefsirle İlgili Diğer Konular	133
2.2.1. Kur'ân'ın Arapça Olması	133

2.2.2. Kur'ân Tasavvuru	134
2.2.4. Kur'ân'ın Tahrifi Meselesi	137
2.2.5. Rivâyetlere Yaklaşımı.....	139
2.3.6. Fıkhî Meseleler.....	144
2.3.7. Kelâmî Konular	145
2.3.6.1. Hz. Peygamber'in Masumiyeti.....	146
2.3.6.2. İrade Hürriyeti	151
2.3.6.3. Mûcize	153
2.3.6.4. İman ve Amel Bütünlüğü.....	155
2.3.6.5. Rü'yetullah Meselesi	156
2.3.6.6. Şefaât	156
2.3.6.7. Allah'ın İrade Etmesi ile İlgili Âyetler	158
2.3.6.8. Allah'a İsnat Edilen Fiiler.....	159
2.3.6.9. Rec'at.....	159
3. TEFSİRİN İÇTİMÂÎ YÖNÜ	161
3.1. İnsan ve Toplum.....	161
3.1.1. İnsanlığın Kökeni	161
3.1.2. İnsanların Eşitliği	163
3.1.3. Kölelik.....	165
3.1.4. Yetimler ve Toplumsal Sorumluluk.....	168
3.2. Kadın, Evlilik ve Aile.....	170
3.2.1. Kadın	170
3.2.2. Evlilik	176
3.2.3. Aile	184
3.3. İman ve İslam.....	187
3.4. Oyun-Eğlence.....	188
3.5. Siyaset ve Yönetim	192
3.5.1. İmâmet.....	192
3.5.2. Hilâfet ve Liderlik	197
3.5.3. Yönetimin Temel İlkeleri.....	201
3.5.4. Parti Faaliyetleri	207
3.5.5. Uluslararası İlişkiler	210

3.5.6. Sözleşme ve Akitler	210
3.6. Ekonomi ve Toplumsal Adalet	217
3.6.1. Faiz ve Ekonomik Adaletsizlik	218
3.6.2. İnfak ve Sosyal Dayanışma	221
3.6.3. Şuayb Kıssası ve Kapitalizm Eleştirisi.....	224
3.6.4. Tarım Vergisi (Öşür)	225
3.6.5. Zekât ve Toplumsal Güven.....	227
3.7. Savaş Hukuku	229
3.7.1. Davet	229
3.7.2. Savaş.....	231
3.7.3. Din, Vicdan Özgürlüğü ve Sınırları	234
3.7.4. Cihad	238
3.7.5. Ganimet	242
3.7.6. Esir	247
3.8. Eğitim Konusuna Yaklaşımı.....	249
3.8.1. İslamî Eğitim Anlayışı.....	249
3.8.2. Tebliğ Faaliyetleri.....	251
3.8.3. Davet İlke ve Yöntemleri	252
3.8.4. Hayvanların Eğitimi Üzerine Görüşleri	254
3.9. Ahlâkî Meselelere Yaklaşımı.....	255
3.9.1. Hucurât Sûresindeki Ahlâkî İlkeler	255
3.9.2. Diğer Ahlâkî Konular	262
3.10. Eleştirileri.....	266
3.10.1. Akademik Eleştiriler.....	267
3.10.2. Toplumsal Eleştiriler	274
4. SONUÇ	284
KAYNAKÇA.....	292

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Temel İslam Bilimleri

Tez Türü : Doktora Tezi

Danışman : Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU

Hazırlayan : Sümeysa NALBANT

Yıl : 2025

Sayfa Sayısı : 322

ÖZET

Şİİ TEFSİR GELENEĞİNDE MUHAMMED HÜSEYİN FADLALLAH VE MİN VAHYİ'L-KUR'ÂN İSİMLİ TEFSİRİ: DİRÂYET VE İÇTİMÂÎ YÖNÜ

Bu çalışma, Şîî tefsir geleneğinin önemli temsilcilerinden Muhammed Hüseyin Fadlallah ve onun *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân* isimli tefsirinin içtimâî tefsir ekolü açısından incelenmesini konu edinmektedir. Çalışma üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde müellifin hayatı, ilmî kişiliği ve tefsir anlayışı ele alınmış ardından min vahyi'l-Kur'ân tefsirinin yöntem, içerik ve kaynak kullanımı değerlendirilmiştir. Bu bölümde özellikle tefsirin içtimâî tefsir ekolü ile yöntem ve muhteva açısından benzerlik ve farklılıkları ortaya konulmuştur. Fadlallah, tefsirinde Menâr ekolünün etkisiyle akılcı ve bütüncül bir metodoloji benimsemiş; birey ve toplumun inşası, siyaset, ekonomi, savaş hukuku, kadın hakları, mezhepler arası diyalog gibi pek çok güncel meseleye Kur'ân eksenli çözümler önermiştir. Çalışmada özellikle Fadlallah'ın toplumsal adalet, insan hakları ve dinamik yorum anlayışı öne çıkarılmıştır. İkinci bölümde ise Fadlallah'ın tefsirinde klasik tefsir anlayışı ile ilişkilendirebileceğimiz bazı konular ele alınmış ve Fadlallah'ın bu konudaki yaklaşımı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda öncelikle Kur'ân ilimlerine yer verilmiş ve Fadlallah'ın teorik tartışmalardan uzak kalmaya çalıştığı ve bu tür meselelere daha az yer verdiği tespit edilmiştir. Ayrıca bu başlıkla ilgili olduğu düşünülen fikhî ve kelimî meselelere bakışı da kısaca ele alınmıştır. Üçüncü bölümde ise tefsirin içtimâî yönüne örnek olarak gösterilebilecek konular güncel meseleler başlığı ile değerlendirilmiştir. Bu çerçevede müellifin toplumsal, siyasî, ekonomik, ahlâkî ve akademik konularda tefsir bağlamında ele aldığı meseleler tahlil edilmiş ve müfessirin pratik hayata yönelik açıklamaları ortaya konulmuştur. Dinamik bir okuma ve yorumlama süreciyle kaleme alınan bu tefsirin okuyucusunu eyleme davet ettiği ve Kur'ân'ın mesajını hayatın içerisindeki tüm alanlarda etkin kılma çabası güttüğü tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İçtimâî tefsir, Menâr Ekolü, Şîî tefsir, Muhammed Hüseyin Fadlallah, min vahyi'l-Kur'ân.

Recep Tayyip Erdogan University Institute of Graduate Studies
Department : Basic Islamic Studies
Thesis Type : Doctorate Thesis
Supervisor : Prof. Dr. Süleyman MOLLAİBRAHİMOĞLU
Author : Sümeýra NALBANT
Year : 2025
Pages : 322

ABSTRACT

MUHAMMAD HUSSEIN FADLALLAH AND HIS TAFSIR MIN WAHYI AL QURAN IN THE CONTEXT OF THE SHII EXEGETICAL TRADITION: DIRAYAH AND SOCIO RELIGIOUS DIMENSIONS

This study focuses on the analysis of Muḥammad Hussein Fadlallah, one of the prominent representatives of the Shi'i tafsir tradition, and his exegesis titled Tafsir min Wahy al-Qur'an, from the perspective of the sociological exegesis school. The study consists of three chapters. In the first chapter, the life of the author, his scholarly personality, and exegetical approach are discussed, followed by an evaluation of the method, content, and use of sources in the tafsir. This chapter particularly identifies the similarities and differences between the tafsir and the sociological exegesis school in terms of methodology and content. In his tafsir, Fadlallah adopts a rational and holistic methodology under the influence of the Manar school and offers Qur'an-centered solutions to many contemporary issues such as the construction of individual and society, politics, economics, laws of war, women's rights, and inter-sectarian dialogue. The study particularly emphasizes Fadlallah's approach to social justice, human rights, and his dynamic interpretive understanding. The second chapter deals with certain topics in Fadlallah's tafsir that can be associated with classical exegetical understanding and presents his approach to these issues. In this context, Qur'anic sciences are primarily discussed and it is observed that Fadlallah tries to stay away from theoretical discussions and gives limited space to such matters. His perspective on jurisprudential and theological issues related to this subject is also briefly addressed. The third chapter evaluates issues that can be considered examples of the sociological exegesis aspect of the work under the title of contemporary matters. Within this framework, the author's interpretations on social political economic ethical and academic topics in relation to tafsir are analyzed and his explanations directed toward practical life are revealed. It is determined that this tafsir, written through a dynamic process of reading and interpretation, invites the reader to action and seeks to make the message of the Qur'an effective in all areas of life.

Keywords: Tafsir, Sociological exegesis, The Menar school, Shi'i exegesis, Muhammad Hussein Fadlallah, Min Wahy al-Qur'an.

KISALTMALAR

bk.	:	Bakınız
çev.	:	Çeviren
ed.	:	Editör
H	:	Hicri
haz.	:	Hazırlayan
Hız.	:	Hazret, Hazreti
nşr.	:	Neşreden
öl.	:	Ölüm tarihi
s.	:	Sayfa
thk.	:	Tahkik eden
t.y.	:	Basım tarihi yok
vb.	:	Ve benzeri ve benzerleri ve bunun gibi
vd.	:	Ve devamı ve diğerleri

GİRİŞ

Modern dönem tefsir hareketi, klasik kaynaklara kıyasla bazı değişiklikler göstermektedir. Cemâleddîn Afgânî (öl. 1897) ve Muhammed Abduh'un (öl. 1905) temsilciliğini üstlendiği modern tefsir çalışmaları, Kur'ân'ı merkeze almakta ve tefsir faaliyetini, toplumun ıslah edilmesi gayesi ile yürüten bir ihya hareketi olarak görülmektedir. Özellikle bir aktivist olan Afgânî'nin siyasî faaliyetlerini, Kur'ân ve tefsir alanlarında yürütmesi modern dönem tefsir hareketlerinin teşekkülünde önemli bir adımdır.¹

Birinci Dünya Savaşı, Osmanlı Devleti'nin çöküşü, hilafetin kaldırılması, İslam topraklarının sömürge altına girmesi, emperyalizm ve Müslümanların egemen olmadıkları yeni bir dünya ile karşı karşıya kalmaları siyasî, ekonomik, dinî, zihinsel, düşünsel, bireysel ve toplumsal buhranları da beraberinde getirmiştir. Bu süreçte çıkış yolları arayan Müslüman şahsiyetler çareyi “yeniden Kur'ân'a dönüş” sloganında bulmuşlardır. Söz konusu bu sloganın arka planında içinde bulunulan buhran durumunu Kur'ân'dan kopuşun bir cezası olarak değerlendirme düşüncesi de bulunmaktadır.²

Toplumsal çöküşe karşı çare arayanlar bunun ancak toplumun dirilişi ile gerçekleşmesi gerektiğini düşünmüşler ve bu nedenle toplumsal ıslah hareketini Kur'ânî söylemlerle bina etmeye çalışmışlardır. Bu sebepler ve daha fazlası içtimâî tefsir hareketini doğurmuştur. Mezkûr hareketin temelinde Kur'ân ile Müslüman şahsiyet arasında yüzlerce yıllık tahrif edilmiş bir geleneğin ve farklı anlayışların girdiği düşüncesi yer alır. Bu çerçevede dinin safiyetini koruma kaygısıyla hurafe niteliği taşıyan inanışların ve İsrâiliyat kaynaklı bilgilerin ayıklanması gerektiği

¹ Cansu Şen Doğan, *Cemaleddin Afgani'nin Modern İslam Siyaset Düşüncesi* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 14-21; 65-70; Mustafa Öztürk, “Modern Döneme Özgü Bir Kur'an Tasavvuru: Kur'ancılık ve Kur'an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”, *Marife* 10/3 (2010), 22.

² Reşid Rızâ, Muhammed, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-hakîm* (Kahire: Dârü'l-Menâr, 1948), 1/1; Muhammed Abduh - Muhammed Reşid Rızâ, *Menâr Tefsiri*, çev. Mehmet Erdoğan vd. (İstanbul: Ekin Yayınları, 2011), 1/11; M. Suat Mertoğlu, “Doğrudan Doğruya Kur'an'dan Alıp İlhamı': Kur'an'a Dönüş'ten Kur'an İslam'ına”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (Haziran 2010), 70-71, 90-94, 101.

vurgulanmaktadır.³ Bu nedenle sahih nakil ve salim akıl dışında Kur’ân ile mümin arasına herhangi bir şeyin girmesi istenmemektedir. Kur’ân’ın “hidâyet” kitabı olduğu kabul edilmekte teorik tartışmalardan uzak durulmakta ve eyleme yansıyacak bir okuma-anlama amacı güdülmektedir.

İçtimâî tefsir hareketi hem Sünnî hem de Şîî modern dönem tefsir faaliyetlerini etkilemiştir. Her iki mezhepte de bu yeni tefsir ekolüne karşılık olumlu ve olumsuz eleştiriler yöneltilmiştir. Özellikle İçtimâî tefsir ekolünün hadis, tefsir ve İsrâiliyat rivâyetlerine karşı sert eleştirileri, geleneksel anlayış yanlıları tarafından olumsuz karşılanmaktadır.⁴

Modern dönem Şîî tefsirinde Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981), bu dönemin en önemli isimlerinden birisi olup alanın otoritesi olarak görülür. Nitekim onun tefsiri, Şîî İslâmî gelenekte Muhammed Abduh’un Menâr tefsirinin karşısına konulmaktadır.⁵ Kendisinden sonra kaleme alınan tefsirler onun görüşleriyle mukayese edilerek kabul veya reddedilmektedir.⁶ Tabâtabâî’nin tefsirde içtimâî tefsir türlerinden mevdûî (konulu) tefsir anlayışını takip ettiği bilinmektedir. Kendisinden sonra çağdaş Şîî tefsirde Cevâd Muğniyye’nin (öl. 1979) *Kâşif*’i, Ebü’l-Kâsım el-Hûî’nin (öl. 1992) *el-Beyân fî tefsîri’l-Kur’ân*’ı⁷, Muhammed Sâdık Tehrânî’nin (öl. 2011) *el-Furkân fî tefsîri’l-Kur’ân*’ı, Muhammed Hüseyin Fadlallah’ın⁸ *min vahyi’l-Kur’ân*’ı, Misbâh Yazdî’nin (öl. 2021) *Meârifü’l-Kur’ân*’ı, Mekârim Şîrâzî (d. 1927) önderliğinde hazırlanan *Tefsîr-i Numûne (el-Emsel)*’si ve Muhammed Takî el-Müderrişî’nin yazdığı *Minel-Hüda’l-Kur’ân*’ı gibi önemli tefsirler kaleme alınmıştır.

³ Muhammed İzzet Derveze, “Tefsir Kitaplarındaki İsrailiyata Dair”, çev. Sema Çelem - Zakir Aras, *Dini Araştırmalar* 21/53 (Haziran 2018), 188, 191-192; Hüseyin Akyüzoğlu, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın İsrâiliyat Rivâyetlerine Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 298; Ertuğrul Döner, “Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı”, *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJSS)* 2/Special Issue 1 (2016), 332-341.

⁴ Mehmet Seri Doğru, *İctimâî Tefsir ve Tefsîrü’l-Merâğî*, ed. Recep Bilgin (Ankara: İktisat Yayınevi, 2022), 85-89.

⁵ Hikmet Koçyiğit, “Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015), 75.

⁶ Fadlallah’ın öğrencisi bu konuda yöneltilmiş tenkitlere cevap vermiştir. Muhammed Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren* (Beyrut: Dâru’l-Melek, 1465), 8-10.

⁷ Hâdi Ma’rifet bu tefsire eserinde yer vermemiştir.

⁸ Muhammed Hüseyin Fadlallah’ın ismini belirtmek için “Fadlullah ve Fazlullah” gibi çeşitli kullanımlar söz konusudur. Fakat en yaygın kullanım şekli olarak “Fadlallah” isminin kullanılması ve bu şekilde tanınması itibarıyla bu çalışmada bu kullanım tercih edilmiştir.

Bu tefsirler Şîî âlimler nezdinde içtimâî, tahlîlî, eğitimsel ve konulu tefsir olarak değerlendirilmektedir.⁹

Fadlallah'ın tefsiri, içtimâî tefsir ekolüne mensup eserler arasında değerlendirilmektedir. Klasik tefsir anlayışına bağlı kalarak Kur'ân ilimleri gibi konulara yer vermesi, onun gelenekle bağını koruduğunu göstermektedir. Bununla birlikte siyaset, toplumsal adalet ve güncel meselelere çözüm üretme çabası öne çıkmakta; teorik tartışmalardan kaçınarak tefsiri doğrudan eyleme yönlendiren bir hareket merkezi olarak görmektedir. Ayrıca Fadlallah'ın tefsirinde bireyin ruh hâli ve toplumsal psikolojiye dair çıkarımlara da yer verdiği özellikle müminin zihinsel dönüşümünü merkeze aldığı görülmektedir. Bu çalışmada, Fadlallah'ın tefsir anlayışının hem gelenekle ilişkisini hem de modern meselelerle kurduğu bağlantıyı ortaya koymak amaçlanmıştır. Onun tefsirinin, yalnızca bir yorum faaliyeti değil, aynı zamanda toplumsal dönüşüm ve bireysel inşa eksenli bir perspektife sahip olduğu gösterilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmayı yapmamızın temel sebeplerinden biri, modern dönem tefsir hareketleri içinde Şîî geleneğin ortaya koyduğu katkıları tanımak ve tanıtmak arzusudur. Bu kapsamda dönemin baskın yaklaşımı olan içtimâî tefsir ekolünün rolünü vurgulamak da çalışmanın önemli amaçlarından biridir. Ayrıca, Şîî mezhebine duyduğumuz akademik ilgi ve Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın tefsir anlayışının kayda değer bir perspektif sunması, bu araştırmayı gerçekleştirmemizi teşvik eden unsurlar arasında yer almaktadır.

Araştırmanın Konusu

Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Tefsîru min Vahyi'l-Kur'ân¹⁰ isimli tefsiri, modern dönemde eğitimsel ve sosyolojik yaklaşımlar doğrultusunda kaleme alınmış en kapsamlı ve üslup açısından en güzel tefsirlerden biri olarak kabul edilmektedir.¹¹ Tefsirin muhakkiklerinden Şefik Muhammed el-Mûsevî, 1997 yılında Yûnus, Hûd ve Yûsuf sûrelerinin tahkikini yaptığı eserin mukaddimesinde, bu tefsirin oluşum sürecini anlatmaktadır. Buna göre süreç, Fadlallah'ın İmam Rıza Mescidi'nde her çarşamba

⁹ Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevbihi'l-kâşib* (Meşhed: el-Câmi'atü'l-Ravziyye li 'Ulûmi'l-İslâmiyye, 1425), 999-1043.

¹⁰ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân* (Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2018).

¹¹ Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevbihi'l-kâşib*, 1029-1030.

akşamı tefsir dersleri vermesiyle başlamış ve yirmi yıl devam etmiştir.¹² İlk basımlarda daha ziyade sohbet üslubu taşıyan eser, ikinci ve üçüncü basımında müellifin eklemeleri ve muhakkiklerin tahkikleri ile yazılı bir tefsir hüviyetini kazanmıştır.

Araştırmanın konusu Fadlallah'ın tefsirinin dirâyet ve daha ziyade içtimâî yönünü ortaya koymaktır. Bu çerçevede içtimâî tefsir konularıyla ilişkilendirilebilecek meseleler belirlenerek ilgili konuların tefsirde nasıl işlendiği tahlil edilecektir.

Araştırmanın Önemi ve Amacı

Fadlallah'ın tefsirini önemli kılan hususlar hakkında şunlar söylenebilir:

1. Bu tefsir, modern dönemde yazılmış ve geleneksel yöntem ile mezcedilmiş bir tefsirdir. Mezkûr eser, modern dünyanın sorunlarını dile getirip onlara çözüm üretmeye çalışırken Kur'ân ilimlerine yer vermesi açısından bir yönüyle de klasik tefsir geleneğine bağlı kalmıştır. Eser, modern ve klasik yaklaşımların nasıl bir araya getirilebileceğini sunması açısından önemlidir.

2. Eser, sosyal ve siyasî yorumların Kur'ân zemininde tartışıldığı bir tefsirdir. Bu nedenle toplumsal ve politik konularda yaptığı rehberliği görme konusunda mühimdir.

3. Bu tefsir, Şîî İslam perspektifinin modern dönemdeki durumunun anlaşılması için önemli bir kaynaktır. Nitekim Muhammed Hüseyin Fadlallah, Şîî mezhebinin önemli bir düşünürü ve lideridir. Dolayısıyla bu tefsir, Sünnî ve Şîî tefsir geleneği arasındaki farkları ve benzerlikleri incelemek için de imkân sağlamaktadır.

4. Fadlallah'ın yazmış olduğu tefsir, Arap Dili ve Belagati açısından önemli bir çalışmadır. Dilsel izahlar bu tefsirde önemli bir yekûn oluşturmaya da şair olan Fadlallah'ın anlatımındaki açık, net ve basit açıklamaları muhatabın metni anlamasını kolaylaştırmakta ve muhataba edebî bir zenginlik sunmaktadır.

5. *min vahyi'l-Kur'ân*, bazı âyetlere getirdiği yenilikçi yorumlarla dikkat çekmektedir. Bu, tefsir geleneğinde yenilikçiliğin ve eleştirel düşüncenin rolünü incelemek için iyi bir örnek teşkil etmektedir.

6. Tefsir, kaynak ve yöntem kullanımı açısından da incelenmeye değer bir külliyattır. Hem Sünnî hem de Şîî kaynakları kullanması, bu kaynaklara yaklaşımı ve

¹² Şefik Muhammed el-Musevî, *Hareketu'n-nübuve fî muvaceheti'l-inhirâf: muhâdarâtu tefsîriyyeti fî s-suveri's-selâsi'l-mübâreketi Yûnus-Hûd-Yûsuf* (Beyrût: Dâru'l-Melek, 1414), 7.

tefsirinde uyguladığı yöntemi araştırmak ve belirlemek için önemli bir malzeme sunmaktadır. Dolayısıyla metodolojik açıdan incelemeye değer bir eserdir.

7. Fadlallah'ı müfessir kimliği açısından incelemek, onu gelenek, modern dönem ve Şîî gelenek üçgeninde değerlendirmek ve tefsirini tefsir değeri açısından incelemek literatüre katkı sağlayacak ve yeni bir bakış açısı sunacaktır.

8. Fadlallah'ın tefsiri, modern dönemde Türkiye'de yapılmış tefsir tarihi çalışmalarında içtimâî tefsir literatürü içerisinde zikredilmemektedir. Ancak Şîî müfessirlerle ilgili yapılmış tezler veya çalışmalar kapsamında onun ismine yer verilmiştir. Bu durumun Fadlallah'a yönelik olmadığı *el-Mîzân* tefsiri başta olmak üzere Şîî tefsir geleneğine yer verilmemesinden kaynaklandığı düşünülebilir. Örneğin bu alanın en önemli isimlerinden biri olan İsmail Cerrahoğlu ve Muhsin Demirci Şîî tefsir eserlerini içtimâî tefsir kapsamında değerlendirmemiştir. Mustafa Öztürk Şîî tefsir geleneğine özel yaptığı çalışmasında Fadlallah'ın tefsirine yer verirken Çağdaş dönem Şîî tefsir çalışmalarına dair yapılan tezlerde de kısaca Fadlallah'tan bahsedildiği görülmektedir.¹³ Son dönemde yapılan Çağdaş tefsir ekollerine dair eserde de “İçtimâî Tefsir Ekolü” veya “Aksiyon ve Dava Tefsir Ekolü” başlıklarında literatürde yer verilmediği görülmüştür.¹⁴ Bu nedenle Fadlallah'ı içtimâî tefsir ekolü müelliflerinden biri olarak değerlendirilmesine katkıda bulunmak bu tezin amaçlarından bir diğeridir.

Bu tefsiri akademik bir tez konusu olarak seçmek hem dinî hem de akademik açıdan alana bir zenginlik ve farklı bir bakış açısını sunmayı gaye edinilmiştir. *min vahyi'l-Kur'ân*, Fadlallah'ın Şîî İslam geleneğinin önemli bir temsilcisi olması sebebiyle Sünnî-Şîî diyalogu açısından değerlidir. Eser, farklı mezheplerin düşünce sistemleri ve tefsir yaklaşımlarını anlamak için önemli bir kaynaktır. Güncel meseleleri

¹³ Sabahattin Gümüş tarafından 2020 yılında yapılan doktora çalışmasında Hâdî Marifet'in Şîî tefsir tarihine yönelik kaleme aldığı eserinden faydalanmasına ve atıf yaptığı sayfalarda Fadlallah ve tefsirinin yer almasına rağmen onun modern dönem Şîî müfessir ve tefsirler arasında Fadlallah'a yer vermediği tespit edilmiştir. Ancak yazar Fadlallah'ın modern dönem usûlî ekolün temsilcilerinden Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin öğrencilerinden ve takipçilerinden biri olarak saymaktadır. Sabahattin Gümüş, *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâetle İlişkilendirilen Âyetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 68-69.

¹⁴ İsmail Kurt, “İçtimâî Tefsir Ekolü”, *Çağdaş Tefsir Ekolleri*, ed. Aykut Kaya (Ankara: İlâhiyât, 2023), 53-99; Sümeyye Sevinç, “Aksiyon ve Dava Tefsir Ekolü”, *Çağdaş Tefsir Ekolleri*, ed. Aykut Kaya (Ankara: İlâhiyât, 2023), 303-304.

konu edinmesi açısından verilen cevapları görmek ve değerlendirmek açısından kayda değerdir.

Araştırmada ayrıca Fadlallah'ın *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân* isimli tefsiri modern dönem tefsir hareketi açısından incelenecektir. Böylece çağdaş dönemde Şîî tefsirinin mahiyeti bu tefsir üzerinden görülebilecektir. Çalışmada Fadlallah'ın müfessir kimliği, tefsirinin özellikleri, konulara yaklaşımı, etkilendiği isim ve tefsirler, tefsir anlayışı, tefsirinin içtimâî tefsir özellikleri açısından karşılaştırılması ve nihâyetinde yirmi ciltlik bir külliyyatın tefsir açısından mahiyeti ortaya çıkarılacaktır.

Sonuç olarak Fadlallah'ın *min vahyil Kur'ân* tefsiri, Türkiye akademisinde mezhepler arası diyalogu, modern İslam yorumlarını, sosyal adalet ve insan hakları konularını, metodolojik çeşitliliği ve dil çalışmalarını kapsayan çeşitli alanlarda önemli bir yere sahiptir. Bu nedenle, bu tefsirin Türkiye'deki akademik çevrelerde incelenmesi ve çalışılması değerli ve anlamlıdır.

Araştırmanın Yöntemi ve Sınırlılıkları

Bu tez çalışması, metin tahlili ve betimleyici yöntem kullanılarak hazırlanmıştır. Çalışmanın temel kaynağı, Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın yirmi ciltlik *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân* adlı tefsiridir. Tez Fadlallah'ın tefsiri üzerine kurgulanmakla birlikte müellifin tefsir yöntemine dair görüşlerini açıkladığı diğer eserler ve konuyla ilgili akademik literatürden de faydalanılmıştır. Fadlallah'ın diğer eserleri, tefsir yöntemi ve düşünce yapısını destekleyici kaynaklar olarak kullanılmıştır. Bu eserlerin başında Fadlallah'ın konulu tefsire örnek olarak gösterilebilecek eserleri *el-Hivâr fi'l-Kur'ân* ve *Uslûbu'd-da've fi'l-Kur'ân* gelmektedir. Ayrıca her hafta verdiği seminerlerinin kitaplaşmasıyla ortaya çıkan *en-Nedve* isimli soru-cevaba dayalı eserinden tefsirle ilgili görüşlerinin yer aldığı bazı konularda faydalanılmıştır.

Müellifin hayatı ile ilgili olarak Alî Hüseyin Surûr'un *Allâme Fadlullah: Tahaddî el-Memnû* isimli eserinden faydalanılmıştır. Bu bağlamda tezin başlıklarının belirlenmesinde Fadlallah'ın öğrencisi Muhammed Hüseyin'in *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah Mufessiren* adlı eseri ile Mehmet Seri Doğru'nun *İçtimâî Tefsir ve Tefsîrû'l-Merâğî* adlı çalışması önemli bir referans noktası olmuştur. Özellikle, Doğru'nun eserinde ele alınan metodolojik yaklaşımlar ve tartışma konuları, bu çalışmada incelenecek meselelerin şekillenmesine katkı sağlamıştır. Ancak bütün

başlıkların ayrıntılarıyla incelenmesi mümkün olmamıştır. Bu nedenle, ilgili başlıklar kapsamında öne çıkan meseleler etrafında konular işlenmiştir. Çalışmada geçen âyet meâlleri ise ya müfessirin kendi tefsirinden hareketle tercüme edilmiş ya da *Kur'ân Yolu* tefsirinin meâlinden faydalanılmıştır.¹⁵

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde müellifin hayatı, ilmî kişiliği, hocaları, etkilendiği âlimler, genel olarak tefsiri ve tefsirinin özellikleri üzerinde durulacaktır. Tefsir yönteminin içtimâî tefsir ile ilişkisi metot ve muhteva açısından değerlendirilecektir. İkinci bölümde, tefsir; klasik tefsir anlayışı çerçevesinde, dirâyet tefsirinin özellikleri doğrultusunda ele alınacak ve Kur'ân ilimlerine yaklaşımı incelenecektir. Üçüncü bölümde tefsirin içtimâî yönü güncel meselelere yaklaşımı çerçevesinde örnekleriyle ele alınacaktır. Bu konular, tasvirî yöntemle ele alınacak ve metin tahlili ile ortaya konulacaktır.

Bu bilgiler ışığında tezin sistematigi şu şekilde inşa edilmektedir: Birinci bölümde antropolojik bir yaklaşımla müfessirin ilmî kişiliğini ortaya koymak ve tefsir metodolojisini belirlemek. İkinci bölümde Şîî tefsir geleneğine müntesip bir âlim olarak klasik tefsir açısından yer verdiği Kur'ân ilimlerine yaklaşımını belirlemek ve modern dönem tefsir anlayışının etkisini örnekleriyle göstermek. Üçüncü bölümde ise modern dönemde yaşamış bir müfessir olarak bu dönemde takip edilen usul ve yöntemden etkilenme yönlerini ve bunu tefsirine nasıl yansıttığını ortaya koymak.

Bu çalışmanın oluşmasını sağlayan sorular şunlardır:

1. Muhammed Hüseyin Fadlallah kimdir ve ilmî kişiliği nasıl tanımlanabilir?
2. Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın ilmî kişiliğini etkileyen unsur ve kişiler kimlerdir ve hangi yönden onu etkilemişlerdir?
3. Muhammed Hüseyin Fadlallah müfessir midir? Eseri bir tefsir mahiyeti taşımakta mıdır?
4. Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın tefsirinin özellikleri nelerdir ve hangi ekole mensubiyetinden bahsedilebilir?
5. Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın tefsir konularına yaklaşımı nasıldır?

Burada ayrıca çalışma sürecinde yaşadığımız bazı zorluklara da temas ederek teze yöneltilecek bazı eleştirilere cevap vermek istiyoruz. Bunlardan birincisi,

¹⁵ *Kur'ân Yolu*, 2018.

bölümlerin isimlendirilmesi ve bölümler arası hacim farklılığıdır. Görüleceği üzere birinci ve ikinci bölüm sayfa sayısı olarak üçüncü bölümden daha az yer kaplamaktadır. Bunun nedeni bölümlerin alt başlıklarında konuyla ilgili yeterli materyal ve örneklerin bulunmamasıdır. Birinci bölüm ile ikinci bölümü birleştirmek ise iki başlığı ortak bir üst başlık altında birleştirmenin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Birinci bölümde antropolojik bir çerçeve çizilmeye, müellifin fikrî alt yapısı ortaya konulmaya ve bu hususların tefsirindeki etkisi örnekleri ile tespit edilmeye çalışılmıştır. İkinci bölümde, tefsir; klasik tefsir anlayışı çerçevesinde, dirâyet tefsirinin özellikleri doğrultusunda ele alınacak ve Kur'ân ilimlerine yaklaşımı incelenecektir. Nitekim müellif teorik bilgi vermekten ve teorik tartışmalardan kaçınan bir üslup benimsemektedir. Bu da onun Kur'ân ilimleri meselelerine daha az yer vermesinin sebebi olarak açıklanabilir. Bu başlıklar birbiri ile ilişkili ancak birbirinden ayrı konuları kapsadığı için bizi ayrı bölümlerde değerlendirmeye sevk etmiştir. Üçüncü bölüm ise tefsirin güncel meselelere daha fazla yer vermesinden ayrıca bazı konuların (esir, kadının şahitliği ve cihadın mahiyeti gibi) günümüzdeki nasıl anlaşılması gerektiğine dair tahlillerin bu başlık altına derç edilmesinden dolayı hacim olarak geniş yer tutmaktadır. Hatta daha fazla konunun yer alması mümkündür. Ancak tezin kapsamını daha fazla aşması endişesini taşıdığımız için tezde verilen konu ve örneklerin çeşitli ve yeterli olduğunu düşünmekteyiz.

İkinci mesele ise başlıklarda verilen örneklerin farklı sayılarda olmasıdır. Çalışmada başlıklar altında verilen örneklerin sayıca farklılık göstermesi, esasen tefsir metninde müellifin ilgili konulara yaklaşımıyla doğrudan ilişkilidir. Bazı konular müellif tarafından daha kapsamlı bir şekilde ele alınmış bu da ilgili başlıklar altında daha fazla örnek sunulmasını mümkün kılmıştır. Buna karşılık, bazı konulara ya sınırlı düzeyde temas edilmiş ya da hiç değinilmemiştir. Konuların tespiti sürecinde hem müellifin tefsirindeki doğrudan beyanlar hem de ilgili literatürdeki önceki çalışmalar dikkate alınmıştır. Bu çalışmalar, konuların belirlenmesi ve değerlendirilmesinde karşılaştırmalı bir zemin sunmuştur. Ancak belirlenen bazı konulara dair doğrudan veri elde etmek her zaman mümkün olmamıştır. Nitekim konu ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz bazı âyetlerin tefsirinde müellifin görüşlerine rastlanmazken, aynı konunun farklı bir bağlamda, başka bir âyetin tefsirinde ele alındığı görülmüştür.

Üçüncü mesele ise Fadlallah'ın tefsirini kendi içerisinde ve içtimâî tefsirin temel ilkeleri açısından değerlendirmemizdir. Tez bir mukayese çalışması olmadığı için tüm başlıklarda *min vahyi'l-Kur'ân* tefsiri diğer tefsirlerle karşılaştırılmamıştır. Ancak gerekli görülen bazı yerlerde Şîî tefsir geleneğinin temel tefsirlerinden Tûsî'nin *et-Tibyân*'ı ve Tabersî'nin *Mecma'u'l-beyân'ına* müracaat edilmiştir. Çağdaş dönemde ise Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin *el-Mizân'ına* ve Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin *el-Beyân'ına* başvurulmuştur.

Literatür İncelemesi

Irak, Lübnan, İran ve Türkiye'de yapılan çalışmalardan tespit edebildiğimiz kadarıyla Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın tefsiri üzerinde birçok bildiri, makale ve tez çalışması gerçekleştirilmiştir. Bunlar şunlardır:

1. Muhammed Hüseyin'in kaleme aldığı “el-Menhecü't-tefsiriyy inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh” adlı tebliğ.¹⁶ Bu tebliğ, müellifin hazırladığı yüksek lisans tezinin özeti hüviyetindedir. Çalışmada tefsir genel özellikleri ile anlatılmış ve Fadlallah'ın tefsir metodu hakkında bilgi verilmiştir.

2. Muhammed Halîl Tarrâf tarafından yazılmış “el-Luga ve menhecü Seyyid Fadlillâh fi't-tefsîr” isimli makale.¹⁷ Müellif, çalışmasında genel tefsir ekollerinden bahsetmiş ardından Fadlallah'ın tefsirini değerlendirmiştir. Yazarın buradaki vurgusu Fadlallah'ın kendine has bir yöntem olarak ortaya koyduğu “istihyâ” metodunun mahiyeti ve özellikleridir.

3. Hamid Şîfâpûr tarafından Farsça yazılmış Hasan Ali Hasan tarafından Arapçaya tercüme edilmiş “min Vahyi'l-Kur'ân” isimli makale.¹⁸ Çalışmamızla benzerlik arz eden bir çalışmadır. Müellif, içtimâî tefsir ekolü ile Fadlallah'ın tefsirini mukayese etmiştir. Fakat bu meseleyi yüzeysel bir şekilde ele almıştır. Bu makale, Fadlallah'ın tefsirine yönelik bir eleştiri mahiyetinde kaleme alınmıştır. Fadlallah'ın bir tefsir olarak önem vermediği konulara ve tefsirin eksik yönlerine dair özel başlıklar

¹⁶ Muhammed Hüseyin, “el-Menhecü't-tefsiriyye inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh”, *Muhammed Hüseyin Fadlullah: el-'Aklâniyye ve'l-hivâr min ecli'tağyîr*, ed. Muhammed Tahâmî Dekîr (Beyrut: Mektebetü Mü'min Kureys, 2010), 101-183.

¹⁷ Muhammed Halîl Tarrâf, “el-Luga ve menhecü Seyyid Fadlillâh fi't-tefsîr”, *Evrâku Sekâfiyye: Mecelletü'l-Edeb ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 12/1 (2021).

¹⁸ Hâmid Şîfâpûr, “min Vahyi'l-Kur'ân”, çev. Hasan Ali Hasan, *Merkezü'l-Buhûsi'l-Mu'âsıra fî Beyrût* (2015).

açmış ve tefsiri bu yönüyle değerlendirmiştir. Yazarın Fadlallah'ın tefsirine bakışı olumsuz bir nitelik taşımaktadır.

4. Şeyh Ali Hasan Galûm tarafından yazılmış “el-Menhecü’r-risâlî fi’t-tefsîri’l-Kur’ânî inde’s-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh” adlı çalışma.¹⁹ Makale, Fadlallah’ın tefsir yöntemiyle ilgilidir. Yazar, Fadlallah’ın tefsir yöntemini içtimâî tefsirden farklı, “risâlî yöntem” şeklinde isimlendirmektedir. Fadlallah’ın müfessir kimliği ve eserinin tefsir mahiyeti taşıyıp taşımadığı sorulara cevap niteliğinde bir çalışma olarak görülebilir. Nitekim müellif, Şîî tefsir geleneğinde otorite kabul edilen Tabâtâbâî’nin *el-Mîzân* tefsiri ve Mekârîm eş-Şîrâzî’nin *el-Emsel* tefsiri ile Fadlallah’ın tefsirinden bazı âyetleri mukayese etmektedir.

5. Muhammed Hüseyinî’nin kaleme aldığı *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren* isimli yüksek lisans tezi.²⁰ Bu çalışma Fadlallah ve eserine yöneltilen eleştirilere cevap mahiyetindedir. Yazar, Fadlallah’ın müfessir kimliğini ve eserinin tefsir hüviyeti taşıdığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Tez, Fadlallah’ın tefsir yöntemi üzerine yoğunlaşmaktadır.

6. Hüseyin Abdullah Huveyc tarafından Ezher’de yapılmış *Menhecü Şeyh Muhammed Hüseyin Fadlillâh -radiyallahu anh- (öl. 2010) fi tefsîrihi: Min vahyi’l-Kur’ân* isimli doktora çalışması.²¹ Bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Fadlallah’ın tefsirde takip ettiği yöntem ele alınmıştır. İkinci bölümde ise Fadlallah’ın bazı güncel meseleler hakkındaki görüşleri değerlendirilmiştir. Bu çalışma derinlemesine analizler içermemektedir. Özellikle ikinci bölümde müfessirin yalnızca altı konudaki görüşleri ele alınmış ve içtimâî tefsir ekolü ile bir ilişki ortaya konulmamıştır.

6. ‘İzzeddîn ‘Abdü’l-Vehhâb Sâlih tarafından yapılmış “*Hitâbu’n-nahda fi’l-bahsi’l-Kur’ânî inde’s-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh -Dirâse mukârene me’a’l-kirââtî’l-hadâsiyye-*” adlı yüksek lisans tezi. Bu çalışmanın metnine ulaşılamamıştır. Tez savunması hakkında bazı haber sitelerinde bilgiler yer almasına

¹⁹ Şeyh Ali Galûm, *el-Menhecü’r-risâlî fi’t-tefsîri’l-Kur’ânî inde’s-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh* (Beyrut: el-Merkezü’l-İslâmî’s-Sekâfî Mecma’u’l-İmameyni’l-Hasaneyn, 1435).

²⁰ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*.

²¹ Hüseyin Abdullah Huveyc, *Menhecü Şeyh Muhammed Hüseyin Fadlillâh -radiyallahu anh- (öl. 2010) fi tefsîrihi: Min vahyi’l-Kur’ân* (Kahire: Mısır el-Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010).

rağmen²² Irak Kûfe Üniversitesi'nin resmî sitesinde tezlerle ilgili duyurular bölümünde bu savunma hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamıştır.²³ Haber sitesinde verilen bilgilerden hareketle bu tez modern dönemde ortaya atılan ıslahat söylemleri ve ıslahat hareketleri bağlamında Muhammed Âbid el-Câbirî (öl. 2010), Muhammed Arkoun (öl. 2010), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (öl. 2010), Muhammed Şahrûr (öl. 2019), Hasan Hanefî (öl. 2021) ve Ali Harb ile Muhammed Hüseyin Fadlallah arasındaki ilişkiyi araştırdığı anlaşılmaktadır. İsmi geçen ilim adamlarının felsefe ve düşünce alanında ön plana çıkan şahıslar olması sebebiyle bu tez çalışmasının felsefi alanda mukayese yapmasından bahsedilebilir. Bu minvalde bu tezin Fadlallah ve tefsirini farklı bir metot ile ele aldığı düşünülebilir.

7. Henâ Zağîr 'Aydân tarafından yazılmış *Pezûşhay-i tatbîkî meyân tefsîr-i min vahyi'l-Kur'ân Muhammed Hüseyin Fadlallâh ve havâtir-i'l-Kur'ân Muhammed Mütevellâ eş-Şa'ravî der şerh-i âyât ahkâm-i zenân der sûre-i nisâ ve talâk* isimli tez çalışması. Bu çalışmada Fadlallah ile Şa'ravî'nin fikhî yaklaşımları arasında mukayese yapılmaktadır. Dolayısıyla Fadlallah ve tefsiri sınırlı bir biçimde incelenmiştir.²⁴

8. Esîl Şehîd Kâzım tarafından hazırlanan *Şübühât-i ba's der Kur'ân ez nazar-i tefsirhây-i Mekârim Şîrâzî ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Vehbe Zuhaylî ve 'Âdil Hanbelî* isimindeki tez çalışması.²⁵ Bu çalışmada da sınırlı bir konu mukayeseli bir şekilde ele alınarak incelenmiştir. Yöntem ve perspektif açısından bizim çalışmamızdan farklılık arz etmektedir.

9. Zehrâ Emûrî Sâhib Tûyec tarafından hazırlanan *el-Mezâhiru't-terbeviyye 'inde Muhammed Hüseyin Fadlillâh fî tefsîri min vahyi'l-Kur'ân* isimli tez çalışması.²⁶ Bu yüksek lisans tez çalışması da Fadlallah'ın tefsirini sınırlı bir kapsamda ele almıştır.

²² NNA: *el-Vekâletü'l-Vataniyye li'l-İ'lâm*, "Derecetün ceyyidun cidden bitakdîri 'âlin li-tâlibi'l-mâcistîri 'İzzeddîn Sâlih" (2023), blm. Terbiyye ve Sekâfiyye.

²³ "el-Fa'âliyyâtü'l-İlmiyye", Resmi, *Câmi'atü'l-Kûfe* (2023).

²⁴ Henâ Zağîr 'Aydân, *Pezûşhay-i tatbîkî meyân tefsîr-i min vahyi'l-Kur'ân Muhammed Hüseyin Fadlallah ve havâtir-i'l-Kur'ân Muhammed Mütevellâ eş-Şa'ravî der şerh-i âyât ahkâm-i zenân der sûre-i nisâ ve talâk* (Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1400).

²⁵ Esîl Şehîd Kâzım, *Şübühât-i ba's der Kur'ân ez nazar-i tefsirhây-i Mekârim Şîrâzî ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Vehbe Zuhaylî ve 'Âdil Hanbelî* (Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1421).

²⁶ Zehrâ Emûrî Sâhib Tûyec, *el-Mezâhiru't-terbeviyye 'inde Muhammed Hüseyin Fadlillâh fî tefsîri min vahyi'l-Kur'ân* (Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1397).

10. Hakîm Vezîrî tarafından hazırlanan *Rîkerd-i Allâme Fadlallah der teâmül bâ rivâyât der tefsir-i min vahyi'l-Kur'ân* isimli tez çalışması.²⁷ Bu çalışma, Fadlallah'ın tefsirinden hareketle hadislere olan yaklaşımını ele almaktadır. Sınırlı bir şekilde yapılmış değerlendirmelerden birisi olarak görülebilir.²⁸

11. 'Ali 'Atiyye 'Ali tarafından hazırlanan *Te'âruz ve rüchân der esbâb-ı nüzûl tefâsir-i Şeyh İbn 'Âşûr ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah (berresî tatbîkî)* isimli çalışma.²⁹ Bu çalışmada, nüzûl sebeplerinin kabul edilmesinde bağlamın konumu Sünnî âlimlerden İbn 'Âşûr'un ve Şîî âlimlerden Fadlallah'ın örnekleminde ele alınmaktadır. Çalışmanın bizim tezimiz açısından kapsamı sınırlıdır. Ayrıca yöntem olarak da farklılık arz etmektedir.

Muhammed Hüseyin Fadlallah hakkında Türkiye'de yapılmış iki yüksek lisans çalışması bulunmaktadır. Bunlar, Ebubekir Dilli'nin Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *İslam Düşüncesindeki Yeri*³⁰ ve Sümeyye Akdeniz'in Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Hayatı ve Görüşleri*³¹ isimli eserleridir. Her iki çalışma da İslam Mezhepleri Tarihi anabilim dalı alanında, bu alanın üslup ve metodu ile yapılmış çalışmalardır. Çalışmalarda özellikle Fadlallah'ın siyasî ve aktivist (davetçi) yönü incelenmiştir. Bu nedenle bizim çalışmamızdan metodolojik açıdan farklılık göstermektedirler.

Tez çalışmamızın yürütüldüğü dönemde tefsir alanında Abdusselam Boluk tarafından *Şîî Müfessir Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Min Vahyi'l-Kur'ân Adlı Eseri*³² başlıklı bir yüksek lisans çalışması yapılmıştır. Ancak söz konusu çalışma, yöntemimizden farklı bir bakış açısıyla ele alınmış olup genel itibarıyla yüzeysel bir

²⁷ Hakîm Vezîrî, *Rîkerd-i Allâme Fadlallah der teâmül bâ rivâyât der tefsir-i min vahyi'l-Kur'ân* (Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1396).

²⁸ Bu çalışmanın özetine ulaşılammıştır. Meşhed Üniversitesi Şeyh Mutahharî İlahiyat ve İslamî İlimler Fakültesi Kur'ân ve Hadis bölümünde tamamlanan tezler kısmında yalnızca tez ismi, yazar ve tarih bilgisi bulunan bu tez hakkında başka bir bilgi yer almamaktadır. Tezle ilgili olarak mail gönderilmiş fakat henüz bir cevap alınamamıştır. ("Dânişkede-i İlâhiyyat ve Me'ârifî'l-İslâmî Şeyh Mutahharî", *Ferdowsi University of Mashhad* (Erişim 16 Mayıs 2025)).

²⁹ 'Ali 'Atiyye 'Ali, *Te'âruz ve rüchân der esbâb-ı nüzûl tefâsir-i Şeyh İbn 'Âşûr ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah (berresî tatbîkî)* (Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1403).

³⁰ Ebubekir Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın İslam Düşüncesindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³¹ Sümeyye Akdeniz, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Hayatı ve Görüşleri* (İzmir: İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

³² Abdusselam Boluk, *Şîî Müfessir Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Min Vahyi'l-Kur'ân Adlı Eseri* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024).

inceleme niteliğindedir. Söz konusu tezde, Fadlallah'ın hayatı ve mezhebî mensubiyeti bağlamında Şîî tefsir geleneği genel hatlarıyla sunulmuş; tefsiri ise daha çok yapısal özellikleri ve klasik rivâyet-dirâyet usûlü ekseninde değerlendirilmiştir. Ancak bu çalışma, Fadlallah'ın tefsirinde sistematik olarak öne çıkan içtimâî yönü, metodolojik yenilikleri ve çağdaş meselelerle kurduğu ilişkiyi yeterince analiz etmemektedir. Ayrıca müellif 2024 yılında “Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın Min Vahyi'l-Kur'ân Adlı Eserinde İctimâî Konulara Yaklaşımı” isminde bir makale de yayınlamıştır.³³ İlgili çalışmanın yüzeysel bir çalışma olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Çalışmamız, konuya dair yapılmış mevcut lisansüstü çalışmalarından farklı olarak Fadlallah'ın *min vahyî'l-Kur'ân* tefsirini yalnızca tanıtan bir çerçevede değil; bizzat tefsir metodolojisinin içtimâî boyutları ve mezheplerle sınırlı olmayan yorum tarzı açısından analitik bir zeminde değerlendirmektedir. Literatürdeki önceki örneklerde daha çok klasik biyografik malumatlara ve mezheplerin genel izahına ağırlık verilmişken bu tezde, Fadlallah'ın tefsir anlayışı çağdaş meselelerle irtibatlandırılmış Sünnî-Şîî karşılaştırmaları yapılmış özellikle de içtimâî tefsir ekolü bağlamında orijinal değerlendirmelere yer verilmiştir. Bu yönüyle çalışmamız, sadece betimleyici değil, aynı zamanda tahlil edici ve değerlendirmeci bir karakter arz etmektedir.

Tezde, *min vahyî'l-Kur'ân*'ın klasik Şîî tefsirlerinden hangi yönleriyle ayrıldığı özellikle modern Menâr Ekolü ile olan fikrî irtibatı, mezhepler üstü bakış tarzı ve eylemci üslubu derinlemesine incelenmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Fadlallah'ın içtimâî meselelere yaklaşımı –kadın, aile, siyaset, iktisat, ahlâk, eğitim ve toplumsal yapı gibi– sistemli şekilde ele alınmış ayet bazlı çözümlemelerle desteklenmiştir. Ayrıca bu tez, Fadlallah'ın mezhebî kimliğine rağmen, Kur'an'ı tefsir ederken kullandığı tavsîfî ve mukayeseli yöntemleri, Ehl-i Sünnet geleneğiyle çatışmak yerine diyalog kurma arzusunu ve yorumlarında sergilediği içtihadî cesaretini ortaya koymakta; onu sadece bir Şîî müfessir değil, çağdaş tefsir düşüncesinin önemli bir temsilcisi olarak değerlendirmektedir.

Netice itibarıyla bu çalışma, Türkiye'de Fadlallah ve eseri üzerine yapılmış sınırlı akademik literatüre analitik, karşılaştırmalı ve değerlendirmeye dayalı bir katkı

³³ Abdusselam Boluk, “Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın Min Vahyi'l-Kur'ân Adlı Eserinde İctimâî Konulara Yaklaşımı”, *Bitlis İslamiyat Dergisi* 6/1 (2024), 1-16.

sunmakta; içtimâî tefsir ekolünün Şiî dünyadaki yansımasını özgün ve derinlikli biçimde ele almaktadır. Bu yönüyle hem klasik literatürü hem de çağdaş problemleri irdeleyen teorik olduğu kadar uygulamalı bir tefsir metodolojisi örneği ortaya koymaktadır.



1. MUHAMMED HÜSEYİN FADLALLAH VE TEFSİRİ

Muhammed Hüseyin Fadlallah, son dönemde yaşamış Lübnanlı bir Şîî âlimdir. Daha ziyade aktivist yönüyle tanınmakla birlikte aynı zamanda çok yönlü bir mercii taklid³⁴ olarak öne çıkmaktadır. Pek çok alanda eser telif eden müellif, bu çalışmada müfessir kimliği açısından incelenecektir.

Fadlallah, Lübnan başta olmak üzere Irak, Mısır ve Batı ilim dünyasında birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Türkiye’de de Fadlallah’ın hayatını ve siyasî-mezhebî görüşlerini anlatan iki tez çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalar onun hayatını geniş bir şekilde ele almaktadır.³⁵ Dolayısıyla burada müellif kısaca tanıtılmakla yetinilecektir.

1.1. Muhammed Hüseyin Fadlallah

Muhammed Hüseyin Fadlallah, 19 Şaban 1354 / 19 Kasım 1936 tarihinde Irak’ın Şîîler tarafından kutsal kabul edilen Necef şehrinde dünyaya gelmiştir. Babası, Şîî ilmî gelenekte en yüksek makamı ifade eden “âyetullâh” rütbesine sahip Seyyid Abdürraûf Fadlullâh, annesi Güney Lübnan’da yaşayan bir aileye mensup olan Seyyide Raûfe Hasan Bezzî’dir.³⁶ Fadlallah’ın hem annesi hem de babası aslen Lübnanlıdır. Nesebi Hz. Ali’ye dayandığı için aile, “seyyid” unvanı ile anılmaktadır. Fadlallah için “Muhammed Hüseyin” isminin verilmesi, peygamberlere ve imamlara duyulan muhabbet ve onlardan beklenen feyiz ve berekete binaendir.³⁷

Muhammed Hüseyin Fadlallah, ilk eğitimini, babası Seyyid Abdürraûf Fadlallah’tan almıştır. Temel eğitimi için önce mahalle mektebine gitmiş sonra kısa bir dönem resmi devlet okuluna devam etmiştir.³⁸ Ardından Havza eğitimine hazırlanmak

³⁴ Mercii taklid; İmâmiyye Şîası’nda fetvasına başvurulmuş en yetkili müçtehit demektir. Ayrıntılı bilgi için bk. Hamid Algar, “Merci-i Taklîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004), 29/29/172-174; Halil Işılak, “İmâmiyye Şîası’nda Mercii-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açısından Değerlendirme”, *Bilimname: Düşünce Platformu* 18/36 (Haziran 2018), 351-373.

³⁵ Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah’ın İslam Düşüncesindeki Yeri*; Akdeniz, *Muhammed Hüseyin Fadlallah’ın Hayatı ve Görüşleri*.

³⁶ Vefâ Kâzım Mâdî el-Kindî - Merve Selîm Habîb, “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah: Hâyatuhu ve mevâkıfuhu mine’l-kadiyyeti’l-lübnâniyyeti”, *Mecelletü Merkezü Bâbil li’l-dirâseti’l-İnsâniyyeti* 4/3 (2014), 157.

³⁷ Alî Hüseyin Surûr, *Allâme Fadlallah: Tahaddî el-Memnû’* (Beyrut: Dârü’l-Melek, 1464), 19.

³⁸ el-Kindî - Habîb, “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah”, 162.

için babasından “nahiv, belagat, mantık ve usûl-i fikh” gibi temel dersleri aldıktan sonra yüksek din tahsili için “Havza-i İlmiyye” olarak ifade edilen medrese eğitimi için Necef’e gönderilmiştir.³⁹

Fadlallah, Havza’da dönemin önde gelen âlimlerinden yaklaşık yirmi yıl kadar eğitim almıştır. Bu esnada ilmî ve siyâsî alanda etkin isimlerden ders aldığı bilinmektedir. Bunların başında Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Hûî (öl. 1992), babasının dayısı olan Seyyid Muhsin el-Hekîm (öl. 1970), Seyyid Mahmûd eş-Şahrûdî (öl. 2018), Şeyh Hüseyin el-Hillî (öl. 1974), Mollâ Sadrâ el-Kafkâzî (öl. ?) ve amcası Seyyid Muhammed Saîd Fadlallah (öl. 1955) gelmektedir. Müellif, yalnızca resmi olarak talebesi olduğu âlimlerden yararlanmamış; kitap, dergi, gazete gibi yayın araçları aracılığıyla pek çok âlimden faydalanmıştır. Eserlerine baktığımızda bunların hem Şîî hem Sünnî hem de Batılı âlimler olduğu görülmektedir. Takip ettiği âlimlerin hem klasik hem de modern dönem ulemasından olduğu da belirtilmelidir. Bunlar arasında Humeynî (öl. 1989), Ali Şerîatî (öl. 1977), Muhammed Abduh (öl. 1905), Muhammed İkbâl (öl. 1938), Seyyid Kutub (öl. 1966), Fanon (öl. 1961), Freire (öl. 1997) ve Marx (öl. 1883) gibi isimler sayılabilir.⁴⁰

Fadlallah, ilmî şahsiyetini yalnızca dinî ilimler üzerine bina etmemiş o aynı zamanda bir şair olarak edebî, kültürel ve sosyal-beşerî alanlar ile de ilgilenmiştir. Fakat bu ilimlerden faydalanırken veya bu ilimlerle ilgilenirken okuduklarını daima “din” süzgecinden geçirdiği gözlenmektedir. İlimleri yorumlamada, eleştirmede, düşünce ve eserlerinde daima dine hizmet etme gayesini gütmüştür. Fadlallah’ın kendisine ait şiir kitapları⁴¹ olduğu da belirtilmelidir. Hatta o, modern dönem Necef şairleri arasında sayılmaktadır.⁴² Fadlallah’ın şiir anlayışından kısaca bahsetmek

³⁹ Beyyenât, “سيرة السيد”, *bayynat* (Erişim 19 Aralık 2023); Câbir Muhayyisin ’Alyûvî, “Mahattâtün mine’s-sîrati ve’l-mesîrati es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh fî Sütûri”, *Muhammed Hüseyin Fadlallah: el-’Aklâniyyetü ve’l-hıvâru min ecli’t-tağyîr ve’n-nehda*, ed. Muhammed Tahâmî Dekîr (Beyrut: Merkezü’l-Hadâratî li Tenmiyyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 2017), 20.

⁴⁰ İbrahim M. Ebu Rebi, *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, çev. M. Ali Demirci (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998), 333.

⁴¹ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Ala şâtîü’l-vidân* (Hârretu Harîk: Dârü’l-Melek, 1990); Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Fî durûbi’l-seb’in* (Hârretu Harîk: Dârü’l-Melek, 2010); Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Kasâidü lil-İslâm ve’l-hayât* (Hârretu Harîk: Dârü’l-Melek, 2001); Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Mutârahâtün fî’ş-şî’ri ve’l-fenni ve’l-edeb* (Hârretu Harîk: Dârü’l-Melek, 2006); Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Yâ Zülâle’l-İslâm* (Hârretu Harîk: Dârü’l-Melek, 2000).

⁴² İsmâil Halîl Ebû Sâlih, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah şâiran* (Beyrut: Dârü’l-Melek, 1424); Ali el-Hâkanî, *Şu’arâü’l-Ğariyyü ev en-Necefiyyât* (Kum: Mektebetu Âyetullah el-’Uzmâ el-Mer’âşî en-Necefî, 1407), 8/8/306-311.

gerekirse onun nezdinde şiirde kullanılan “aşk, melankoli, ulusçuluk” gibi konular İslam’ın özüne uygun olmayan temalardır. Ona göre şair şiirini, bireysel, toplumsal ve ahlâkî değerlerle bütünleştirmelidir.⁴³ Onun şiirlerinin ana teması, İslam, Allah Teâlâ, Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt, güncel siyasî ve sosyal meselelerden oluşmaktadır.⁴⁴ Ona göre Necef, “şairler kenti” ve Necefli şairler de sosyal ve siyasî olayları şiirlerinde işleyen kimselerdir. Fadlallah on yaşlarından itibaren Necef’te düzenlenen şiir şölenlerine ve edebiyat meclislerine katıldığını belirtmektedir.⁴⁵

Fadlallah, Necef’teki eğitiminin ardından Necef’in merci-i taklidi olan Âyetullah Uzmâ Ebü’l-Kâsım el-Hûî tarafından⁴⁶ Lübnan’daki Şiîlerin ilmî, siyasî sosyoekonomik durumları ile ilgilenmek üzere görevlendirilmiştir.⁴⁷ Bu sebeple 1966 yılında Necef’ten ayrılarak Lübnan’ın güneyinde Şiîlerin yoğun olarak yaşadığı en-Neba bölgesine yerleşmiştir.⁴⁸ Ömrünün sonuna kadar Lübnan’da kalarak burada ilmî,

⁴³ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Hutuvâtun ala tarîki’l-İslâm* (Beyrut: Dârü’l-Melek, 1425), 99-100.

⁴⁴ Ali Raf’at Mehdi, *Âl-i Beyt fi şî’ri Semmâhatü es-Seyyid Fadlillâh* (Beyrût, Hârretü Harik: Dârü’l-Melek, 2000).

⁴⁵ Muhammed Suveyd, *el-İslâm ve Filistin: Hivârun şâmilun mea’ es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh* (Beyrut: Müessesetu’d-Dirâseti’l-Filistiniyyeti, 2000), 5. Fadlallah, on yaşlarında okuduğu dergilerden etkilenecek arkadaşlarıyla birlikte bir dergi çıkarmaya karar vermiş ve *Edeb* isimli dergiyi çıkarmışlardır. Bu dergiler yalnızca dinî ilimlerle ilgili dergiler değil, güncel meseleler ve edebiyata dair meseleleri kapsamaktadır. Bunlar Fadlallah’ın düşünce dünyasını şekillendiren önemli etkenlerden biridir. Nitekim o bu dönemde ilk şiirini kaleme almıştır. Bu şiir, Filistin meselesi hakkında yazdığı epik bir kasidedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Surûr, *Allâme Fadlullah*, 28.

⁴⁶ Mustafa Öz, “Muhammed Hüseyin Fazlullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2019).

⁴⁷ Mustafa Öz tarafından verilen bu bilginin kaynağının, Kâzım Mâdî el-Kindî - Merve Selim Habîb tarafından yazılan makale olduğu düşünülmektedir. Fakat her ne kadar bu bilgi nakledilmiş olsa da Fadlallah, kendi hayatıyla ilgili yaptığı bir röportajda Lübnan’a ilk kez Allâme es-Seyyid Muhsin el-Emin’in cenazesi vesilesi ile 1952 yılında gittiğini ve burada kaldığı süreçte edebiyat, siyaset ve ilmî camiadan kimselerle görüştüğünü anlatmaktadır. Bu görüşmeler nihâyetinde Irak’a geri döndükten sonra 1966 yılında Beyrut’un doğusundaki Neb’a’da bulunan Kardeşlik ve Aile Derneği’nden bir davet aldığını ve bunun üzerine Necef’ten Neb’a’ya bu davete icabet ederek hicret ettiğini belirtmektedir. Fakat yine de Fadlallah, Âyetullah Ebü’l-Kâsım el-Hûî’nin Lübnan siyasetinde Şiî araştırmacılar tarafından da en etkin öğrencilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bugün Lübnan’da Muhammed Hüseyin Fadlallah’a bağlı olarak faaliyet gösteren Sosyal yardımlaşma ve hayır derneği (جمعية المبرات الخيرية)’nin kurucusu olarak İmam Hûî zikredilmektedir. Daha sonra Fadlallah’ın buradaki faaliyetleri sonucu bu kurumun pek çok alanda yeni ve farklı müesseseler açarak büyüdüğü anlaşılmaktadır. Sitede yer alan Fadlallah’ın 1995’te merciiliğini ilan ettiği bilgisiyle birlikte değerlendirdiğimizde müellifin Lübnan’a 1966’da göç etmesinden 1995’e kadar Hûî’nin vekili olarak çalıştığı söylenebilir. el-Kindî - Habîb, “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah”, 171; Surûr, *Allâme Fadlullah*, 53-54; Cevdet el-Kazvîni, *el-Merci’iyyeti’l-dîniyyeti’l-’ulyâ inde’ş-şîati’l-imâmiyye* (Beyrut: Dârü’l-Râfidîn, 2005), 276; “Men Nahnu”, *Cem’iyyetü’l-meberâtü’l-hayriyye ve teâvenü ale’l-birr (Mabarrat)* (Erişim 12 Haziran 2025); Heysem el-Musevî, “Rahîlu el-merci’i’l-mütenevvir”, *el-Ahbâr* (10 Temmuz 2010), 2.

⁴⁸ ‘Alyûvî, “Mahattâtün mine’s-sîrati ve’l-mesîrati es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh fi Sütûri”, 21.

siyasî, kültürel, ekonomik ve dinî faaliyetler yürütmüştür. Fadlallah Lübnan'daki derinleşen mezhebî ayrılıkları önlemek adına çalışmalar yapmıştır. Mezhepler arası savaşın yaşandığı Lübnan iç savaşında ve İsrail'in müdahalesi ile Lübnan-İsrail savaşının gerçekleştiği yıllarda onu hem bir mücahid olarak savaş meydanında hem de halkın dinî bir lideri olarak minberde görmek mümkündür. Aynı zamanda o, tüm bu süreç içerisinde ilmî faaliyetlerine de devam etmiş derslerini ve okuma-yazma faaliyetlerini de sürdürmüştür. Fadlallah, 20 Haziran 2010'da akciğer rahatsızlığı sebebiyle hastaneye kaldırılmış bir süre tedavi gördükten sonra iç kanama sebebiyle 4 Temmuz 2010 tarihinde vefat etmiştir.⁴⁹ Büyük bir cenaze merasimi ile ebedi âleme uğurlanan Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın naaşı, vasiyeti üzerine kendi inşa ettirdiği hutbe irad edip ve derslerini ifa ettiği İmam Rıza Mescidi'ne defnedilmiştir.⁵⁰

1.2. Kişiliği

Muhammed Hüseyin Fadlallah, hayatı ile ilgili yapılan bir röportajda çocukluğuna dair anılarını anlatırken Nəcəf'in kutsallığına değinmekte ve ruhunda hissettiği, kendisini etkileyen manevî ve ruhî havayı Hz. Ali'nin türbesinin orada olmasına bağlamaktadır. Bu durumun onun Şîî kimliğinin oluşmasında en büyük etkenlerden biri olduğunu belirtmektedir. Nitekim o ilmî çevreye sahip Şîî bir ailede doğmuş, âlimlerin bulunduğu bir çevrede büyümüş ve aynı zamanda Şîa mezhebinin bir kimlik olarak yüksek bir duygu bilinci ile yaşandığı ve yaşatıldığı Nəcəf'te yetişmiştir. Röportajında ilk çocukluk döneminde bu şehirde yaşadığı tecrübeleri yüksek bir duygusal gerilim hâli olarak nitelemektedir. Aynı zamanda bu şehrin ve çevresinin onun din âlimi olmasına etki ettiğini vurgulamaktadır.⁵¹ Her ne kadar Şîî kimliği onun paradigmasının ana kaynağı olsa da Fadlallah, mezhep üstü bir yaklaşım benimsediğinden siyasî alanda Şîî meclislerine katılmamış askeri ve siyasî oluşum olan Hizbullah ile organik bir bağı kabul etmemiştir. O, *bağımsız bir lider*⁵² olarak

⁴⁹ el-Kindî - Habîb, “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah”, 179-180.

⁵⁰ el-Kindî - Habîb, “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah”, 169.

⁵¹ Surûr, *Allâme Fadlallah*, 23-24, 28, 34.

⁵² Fadlallah ve Hizbullah aralarındaki ilişkiyi kabul etmeseler de ortak amaç ve söylemleri onların gizli bir bağ içerisinde hareket ettiklerini düşündürmüştür. Bazılarına göre Fadlallah Hizbullah'ın görünen yüzü ve sözcüsüdür; Martin Kramer, “Martin Kramer, “The Oracle of Hizbullah: Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah”, *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, ed. R. Scott Appleby (Chicago: University of Chicago Press, 1997), 83-181; *BBC News*,

hizipçilikten uzak durarak tüm Müslümanlarla İslam paydasında buluşmayı kendisine amaç edinmiştir.⁵³

Fadlallah'ın erken yaşta duygusal açıdan gelişmiş bir kişiliğe sahip olduğunu ifade etmek mümkündür. O, iyi bir gözlemci ve gözlemlerini anlamlandırmada yeteneklidir. Aynı zamanda küçüklüğünden beri eleştirel bir karaktere sahip olmuştur. Nitekim onun “ketâtib” denilen ilkokul seviyesindeki bir okula gittiği dönemlerinde eğitim sistemini eleştirdiği ve eğitimde uygulanan şiddet metodunun insanın kişiliğine verdiği zararı gördüğü söylenmelidir.⁵⁴ Bu karakter, onun Kur’ân âyetlerine yaklaşımını da etkilemiştir. Bu kimlik ve kişiliğiyle âyetleri psikolojik açıdan tahlil etmiş ve insan şahsiyetinin inşasında âyetlere ve ilgili âyetlerin tefsirine çok fazla önem vermiştir.⁵⁵

Fadlallah'ın kişiliğini erken yaşlardan itibaren etkileyen bir diğer faktör, savaş psikolojisi içinde doğmuş ve yaşamış olmasıdır. Fadlallah doğmadan önce başlayan Ortadoğu'daki savaşlar, onu, ailesini ve çevresini etkilemiştir. Bu savaşlar, hem kendisini bir Müslüman olarak Filistin'e yönelik savaşların muhatabı olarak görmesini hem Irak'ta yaşanan savaşları vatandaş olarak yaşamasını hem de Lübnan-İsrail savaşlarında ve Lübnan iç savaşlarında manevî bir lider olarak etkide bulunmasına

“Mixed Legacy of Ayatollah Fadlallah” (04 Temmuz 2010), blm. Middle East.; Jim Muir, “Fadlallah'ın Mirası”, *BBC News Türkçe* (05 Temmuz 2010).

⁵³ Surûr, *Allâme Fadlallah*, 58-59; Joseph Alagha, *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program* (Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006), 36; Vecih Cuzdan - Nazlı Koca, “Lübnan'da Ortak Kimliğin Oluşumunda Sedir Devrimi'nin Rolü”, *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Kasım 2021), 13.

⁵⁴ Surûr, *Allâme Fadlallah*, 25.

⁵⁵ Bu konuyla ilişkili olarak onun Kur’ân'da kadının geçimsizliği için önerilen darp etme (en-Nisâ 4/34) kavramına yaklaşımı değerlendirilebilir. Fadlallah, bu kavramın dövme anlamı taşıdığını belirtmektedir. Ancak bu güzel konuşma ve yatakları ayırmanın fayda etmediği durumların ardından kadını yaralamadan ve kanamaya sebep olmadan evliliğin devamını sağlayacak bir ceza şeklinde olmalıdır. Fadlallah'a göre darp, ancak kocanın karısına karşı son çare olarak uygulayabileceği bir çözüm şekli anlamı taşımaktadır. Psikolojik açıdan âyetle önerilen tavsiye ve ayrılık çözümleriyle bir sonuca varmayan evlilik için darp sembolik bir uygulama gibi düşünülebilir. Burada toplumsal olarak yetiştirilen erkeğin bu konuda sorumluluk sahibi olduğuna işaret eden müellif, konunun istismara açık olduğunu da belirtmektedir. Bu nedenle bireyin eğitiminin önemli olduğuna dikkat çekmektedir. Koca, sinir boşalması ve öfke patlamasıyla tartışma esnasında karısına hayvanî dürtülerle şiddet uygulamamalıdır. Fadlallah bunun yalnızca evlilik müessesinde nüşûz için geçerli bir ıslah çeşidi olduğunu; bir başka bir sorun için ne eşin ne babanın ne kardeşin ne amcanın ne de dayının kadına karşı şiddet uygulamaya hakkı olmadığını belirtmektedir. Burada müellifin modern dönemde ortaya atılan “Kur’ân'ın kadına yönelik şiddeti onayladığı” itirazını gündeme getiren müellif, lafzın delaletinin dışına çıkmamış ve darp kavramına başka bir mana takdir etmemiştir. Bu konudaki baskıyı ve itirazları kısmî şiddeti kabul ederek engelleme yoluna gittiği yorumu yapılabilir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/207-209; Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Dünya'l-mer'e* (Hâretu Harik: Dârü'l-Melek, 1996), 95-97.

zemin hazırlamıştır. Bunlar Fadlallah'ın üzerinde önemli etkiler bırakmış onu, bir düşünce adamı olarak cepheden konuşan ve mücadele eden bir savaşçı konuma getirmiştir.⁵⁶ Savaşı hayatın bir gerçeği olarak kabul etmesi ve bu konuyla ilgili âyetlerde bu ilkeye uygun olarak yorumlar yapması onun bu yönünün bir yansıması kabul edilebilir.⁵⁷

Fadlallah'ın hayatına etki eden en önemli faktörlerden bir diğeri ise -fakirlik-, geçim sıkıntısı ile büyümüş bir çocuk olmasıdır.⁵⁸ Böyle bir yaşantı içerisinde zühd hayatı yaşarken ilim ve siyaset dünyasında aktif olması onun inzivaya çekilen ve İslâmî Hareket içerisinde olmayan mutasavvıfları neden eleştirdiğini göstermektedir. Çünkü zühd onun nezdinde, eyleme engel değildir. Zühd insanı toplumdan uzak bir yaşam içerisinde bırakmamalıdır.⁵⁹

Fadlallah'ın kişiliğine etki eden bir diğer unsur da eğitim sürecinde takip edilen yöntem ve usuldür. Bilindiği üzere o, ilk eğitimini babasından almıştır. Bu dersler onun deyimiyle müzakere dersleridir.⁶⁰ Mezkûr dersler tefekkür etmeyi, tartışmayı ve farazî sorular sorarak cevaplar aramayı ifade etmektedir. Fadlallah, yalnızca evdeki eğitiminde değil; Havza-i İlmiyye'deki eğitim döneminde de benzer bir eğitim metodu ile yetişmiştir. Oradaki derslerin sistemine dair bilgiler naklederken ilk olarak ders öncesi öğrencilerin mütalaaları ve münakaşaları, sonra hoca ile müzakere ve tartışmalar ve son olarak kendisine müzakere arkadaşı olan kimselerle dersin tekrar müzakere edilmesi şeklinde bir yöneme tabi olduklarını ifade etmektedir. Bu eğitim

⁵⁶ Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın İslam Düşüncesindeki Yeri*, 39-52.

⁵⁷ Bu konuda ilgili olarak Savaş Hukuku başlığına bk. Ayrıca müellifin Enfâll ve Tevbe sûresindeki yorumları okunabilir. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/8-472.

⁵⁸ Surûr, *Allâme Fadlallah*, 29, 37-38.

⁵⁹ Fadlallah'ın fakirlik ve zenginlik hâllerini ârizî sıfat olarak kabul etmesi ve insanın karakterini önemsemesi de bu konuyla ilişkilendirilebilir. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 13/170-173.

⁶⁰ Fadlallah, babasıyla olan ilişkisini “arkadaşım gibiydi” sözleriyle tasvir etmektedir. Babasıyla olan bu iletişimi onun sonraki dönemlerde çocuklar ve gençlerle iletişimde önemli bir rol oynamıştır. Çocuk ve gençlere dair meseleleri gündemine alan Fadlallah, onlarla ilgili konuşma ve röportajlar yapmış ve bu konuşmalar da kitaplaştırılmıştır. Babasının onunla eğitim ilişkisinde azarlama ve dayak gibi bir metot bulunmamıştır. Bu da onun şiddet üzerine bina edilen eğitim sistemini eleştirisini açıklamaktadır. Babasıyla her türlü fikrini paylaşmada kendini özgür hisseden Fadlallah, babasıyla müzakere yöntemiyle bir eğitim süreci geçirmiştir. Eleştirel bir metot takip ederek sürekli meseleleri babası ile tartışmışlardır. Babasının ona karşı tavrı daima onu önemseyip ciddiye alan bir tavır olmuştur. Fadlallah bu eğitimin sonucunda başkalarının fikirlerine değer veren ve her konuda tartışma hoşgörüsüne sahip bir kimse olduğunu ifade etmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Surûr, *Allâme Fadlallah*, 36; Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Çocuk Dünyası*, çev. Emrullah Kersin (İstanbul: Ehl-i Beyt Yayınları, 2018); M. Hüseyin Fadlallah, *Gençlerin Dünyası*, çev. İlyas Arslan (İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2005).

sisteminde ezber ve zâhirî yaklaşım söz konusu değildir; bilakis nassları derinlemesine incelemek ve münakaşa etmek esastır. Havza-i İlmiyye eğitim sisteminde gönüllülük esastır ve not yoktur. Öğrenciler, eğitim verebilecek seviyeye geldiklerinde yani içtihat yetkinliğine ulaştıklarında mezun olurlar. Mezun olabilmek için de Şîî düşünce sistemine uygun olarak son gelişmeleri bilmeleri ve bunlara çözüm üretecek kabiliyette olmaları gerekmektedir.⁶¹ Yetiştirdiği bu sistem, Fadlallah'ın tartışma üslubunda yeterlilik ve kabiliyet kazandıran önemli faktörlerden birisi olmuştur. Onun daima düşünceye sevk eden, yanlış düşünse bile kişileri düşünmekten sakındırmayan ve daimî bir diyaloga davet eden anlayışının kaynağını burada görmek mümkündür. Bu eleştirel eğitim metodu onun küçüklüğünden itibaren uygulanan bir metot olarak var olagelmektedir. Söz konusu yetiştirilme yöntemi onun “diyalog” ile ilgili meselelere neden önem atfettiğini açıklamaktadır. Ayrıca babasıyla tartıştığı meselelerden bir diğeri insanın modern dünyada yaşadığı problemler ve şahsiyeti oluşturan ve etkileyen unsurlardır. Tefsir yaparken bu mevzuların üzerinde özellikle durması onun bu meseleye Kur’ân’dan cevap aradığını göstermektedir.⁶²

Fadlallah'ın kişiliğinin oluşumuna etki eden en önemli unsurlardan bir diğeri de onu yetiştiren çevredir. Nitekim Fadlallah kişiliğine etki eden isimleri sayarken bunların içinde babasından sonra amcası Seyyid Muhammed Saîd Fadlallah'ın en önde gelen isimlerden biri olduğunu ifade eder. Amcası, Necef eşrafının ileri gelenlerinden birisi ve müçtehitir. Erken yaşlarından itibaren Fadlallah'ı ilme yönlendiren, onunla ilmî müzakereler yapan amcası, teşvik edici, anlayışlı ve açık görüşlü bir kimsedir. Nitekim kendisinden aktarılan bir hatırasında onun, şiir yazmasını malayani işlerle ilgilendiği gerekçesiyle eleştiren ve bırakması gerektiğini belirtenlere karşı kendisini koruduğunu ve cesaretlendirdiğini söylemektedir. Bu da amcasının bir çocuğun yetenek ve ilgisini köreltmek yerine olumlu anlamda pekiştirdiğini ve kendi düşüncesine uygun olarak hayırlı bir işe motive ettiğini göstermektedir. Zira amcasına göre şiirle ilgilenmek, dil inceliklerini bilmek demektir ve bir müçtehidin içtihat yapabilmesi için buna ihtiyacı vardır.⁶³

⁶¹ Ziya Abbas, “El Havza El İlmiye (Şîî Medreseleri)”, *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2016), 122.

⁶² Surûr, *Allâme Fadlullah*, 36-37.

⁶³ Surûr, *Allâme Fadlullah*, 34.

Fadlallah kişiliğine etki eden isimler arasında annesinin babası Hâc Hasen Bezzî ve dayısı Üstâz Ali Bezzî'yi de saymaktadır. Bunlarla olan ilmî ilişkilerini münakaşa olarak tanımlamaktadır. Bu çerçevede Fadlallah'ın sürekli hareketi ifade eden düşünce ve eylem teorisinin oluşmasında çevresinin bir etkisi daha ortaya çıkmaktadır. Fadlallah'ın kişiliğine etki eden bir diğer akrabası Seyyid Muhsin Hekim'dir. Fadlallah'a göre Muhsin Hekim'in Fadlallah'ın hayatındaki etkisi, onun açık görüşlü olmasından ileri gelir.⁶⁴

1.2.1. Hocaları ve Tefsir Anlayışına Etkileri

Bir âlimin ilmî birikimi, yalnızca kişisel kabiliyeti ve çabasıyla değil, içinde bulunduğu çevrenin sunduğu imkânlar ve yönlendirmelerle de şekillenir. Nitekim bir düşünür, kendi çağını aşan fikirlere ve eserlere sahip olsa bile yine de onu inşa eden muhit ve dönemin etkisi göz ardı edilemez. Bu çerçevede Fadlallah'ın ilmî yolculuğu da yalnızca medrese eğitimiyle başlamamış ailesinin yönlendirmesiyle erken yaşlarda şekillenmiştir. Dinî ilimlere olan ilgisi, ailesinden aldığı temel eğitimle pekişmiş ve bu sayede ilmî çevrelere daha erken yaşta dâhil olmuştur. Bu arka plan, onun Necef'teki eğitim sürecinde tanıştığı hocalarla kurduğu ilişkilerde belirleyici olmuş ve düşünce dünyasının oluşumuna zemin hazırlamıştır. Böylece Fadlallah'ı anlamak, yalnızca bireysel yönlerini değil, içinde yetiştiği çevresel ve tarihsel koşulları da dikkate almayı gerektirmektedir.

Fadlallah, daha önce ifade edildiği üzere dinî eğitimini Necef medreselerinde tamamlamıştır. Fadlallah'ın hocaları arasında dönemin önemli siyasî ve ilmî şahsiyetleri bulunmaktadır. Bunların başında Necef'te dinî ve siyasî otoriteyi elde bulunduran kendi dönemlerinin mercii taklidleri olan es-Seyyid Muhsin el-Hekîm (öl. 1970) ve es-Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî (öl. 1992) gelir. Yine önemli ilim adamları olan es-Seyyid Mahmûd eş-Şâhreverdî (öl. 2018), eş-Şeyh Huseyn el-Hillî (öl. 1394) es-Seyyid Muhammed er-Rûhânî (öl. 1418) eş-Şeyh Sadrâ el-Bârekûbî⁶⁵ gibi isimler de onun hocaları arasında sayılmaktadır.

⁶⁴ Surûr, *Allâme Fadlullah*, 33-34, 36-39, 44-45.

⁶⁵ Surûr, *Allâme Fadlullah*, 33; Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 27; Suveyd, *el-İslâm ve Filistîn*, 1.

Fadlallah'ın ilmî şahsiyetinin oluşumunda hocaları ve okuyup takip etmiş olduğu âlimler etkiye bulunmuştur. Burada bahsi geçen hocaları hakkında kısaca bilgi vermek ve sözü edilen hocaların Fadlallah'a etki yönlerine temas etmek yerinde olacaktır.

1.2.1.1. Âyetullah Seyyid Abdurrauf Fadlullah (öl. 1984)⁶⁶

İlmî geleneğe mensup bir ailede yetişen Fadlallah'ın babası Abdurrauf Fadlullah'ın, fıkıh konusunda yetkin bir âlim ve mercii taklid olduğu gibi aynı zamanda şiir konusunda da yetenekli bir âlim olup⁶⁷ kasideler kaleme aldığı bilinmektedir.⁶⁸ Fadlallah'ın babası ile ilgili hatıralarını zikrederken bu özelliğine değinmese de onun arkadaşça tutumuna, eleştirel bakışına ve açık görüşlülüğüne atıflar yaptığı görülmektedir.⁶⁹ Fadlallah'ın hayatı incelendiğinde ilmî kişiliğini inşa etme noktasında babasının siyasî ve ilmî tutumunun etkisi ortaya çıkmaktadır. O da babası gibi Necef'te eğitim görmüş, Lübnan'da hizmet ve cihat etmiştir. Babası gibi bir yanıla şair, diğer yanıla mücahittir. Hayatının temel meselelerinden biri olan Filistin davası, Fadlallah için Müslüman olması dolayısıyla hem davası hem de şahsı bir meselesi olduğu düşünülebilir.

⁶⁶ Fadlallah'ın babası olan Âyetullah Seyyid Abdurrauf, kendisi de Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesinde mercii taklid olan Seyyid Necîb Fadlullah'ın oğludur. Lübnan'ın Aynata bölgesinde 1325'te dünyaya gelmiştir. Necef'in ünlü siyasî ve ilmî simalarından biri olan Âyetullah Muhsin Hekim'in kız kardeşi ile evlenince Necef'e göç etmiştir. Necef'te başta kardeşi Âyetullah Seyyid Muhammed Saîd Fadlallah olmak üzere Necef'in önde gelen âlimlerinden ders almış bir süre Havza-i İlmiyye'de ders vermiş ardından Âyetullah Şirâzî'nin görevlendirmesiyle Lübnan'a geri dönmüştür. Lübnan'da merci-i taklid olarak halktan onay aldıktan sonra oradaki ilmî, siyasî ve sosyal faaliyetlerine başlamıştır. İsrail'in işgaline karşılık insanları cihada davet eden baba Fadlullah, ileri yaşlarında Lübnan'da vefat etmiştir. Cenazesi Necef'e getirilerek burada defnedilmiştir. "en-Nuhbetu fî binti cübeyl", *BintJubayl.com* (Ağustos 2018). Şiilikte içtihat yetkisine sahip olan bir âlimin mercii taklid olarak yükselmesi, onun mukallitlerinin sayısına ve bağlantılarına bağlıdır. Ayrıca Şiilerde zorunlu olan *taklit ve humus* olguları merciiler için önemli gelir kaynağı olmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Abbas, "El Havza El İlmiye (Şii Medreseleri)", 121.

⁶⁷ Muhammed Hâdî el-Eminî, *Mu'cemu ricâli'l-fıkr ve'l-edebi fî'n-Necefi hilâle elfi 'âm* (Necef: Matba'atu'l-Âdâb, 1964), 332.

⁶⁸ Kâzım Ahûd Fetelâvî, *el-Müntehabu min a'lâmi'l-fıkr ve'l-edebi* (Beyrut: el-Mevâhibu littabâati ve'n-neşr, 1999), 246, 462.

⁶⁹ Surûr, *Allâme Fadlullah*, 36-37.

1.2.1.2. Âyetullah Seyyid Muhammed Saîd (öl. 1955)⁷⁰

Fadlallah'ın amcası Seyyid Muhammed Saîd Fadlallah, fikhî yetkinliğine rağmen döneminde, makam ve dünya konusunda beklentisi olmayan bir kimse olarak zahidâne bir hayat yaşamayı tercih eden kendi döneminin Şîî âlimlerinden birisidir.⁷¹ Onun İmamların türbesini ziyaret haricinde evinden çıkmadığı ifade edilir.⁷² Bütün bunların yanında *Dîvânu's-şîir* ve *Kitâbât ve resâil fî'l-fikh* adlı iki kitap ona isnat edilmektedir.⁷³

Fadlallah'ın zahidâne tavrının ve şairâne kabiliyetinin kaynağını ailevi bağlarında bulmak mümkündür. Hem şahsiyetinin hem de ilmî yeteneğinin ana unsurları, ailesinden aktarılan bu gelenektir. Hayatını etkileyen şahsiyetlerin başında saydığı amcası onun dünyaya bakışında ve ilim anlayışında önemli izler bırakmıştır. Onun infak âyetlerine yönelik vurgusu, dünyevî olana tenezzül etmemesi ve Emperyalizm ile Kapitalizm karşısında korkusuzca tavrının ana kaynağı bu mirastır.

1.2.1.3. Âyetullah Seyyid Muhsin Tabâtabâi el-Hekîm (öl. 1970)⁷⁴

Fadlallah'ın babasının dayısı olan Âyetullah Muhsin el-Hekîm, Şîî İslam âleminin önde gelen büyük mercii taklidlerinden birisidir. Yaşadığı dönemde siyasî baskının Müslümanlara yönelik hizipçi tutumunun farkına varan Hekim, Sünnî Müslümanlarla da bir araya gelmenin ve ittifak kurmanın yollarını aramıştır. Komünizm tehlikesine, milliyetçilik söylemlerine ve Baas partisinin baskılarına karşı Sünnî âlimlerle diyaloga geçmiş ve ortak paydada buluşarak birlikte harekete geçmeyi

⁷⁰ Seyyid Muhammed Saîd Fadlallah, Âyetullah Seyyid İbn Necîb Fadlallah'ın oğlu, Âyetullah Seyyid Abdurraûf Fadlallah'ın kardeşi ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın amcasıdır. İlmî bir çevrede dünyaya gelen Saîd Fadlallah, Necef'in önde gelen ulemasından ders almış ve içtihat yetkisine ulaşmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk: Muhsin el-Emîn, *A'yânu's-Şîa* (Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403), 9/431.

⁷¹ Bununla birlikte onun talebelere hem ders hem de manevî destek verdiği bilinmektedir. Bunun en güzel örneklerinden biri Muhammed Hüseyin Fadlallah'tan sonra modern dönem Lübnanlı âlimlerden et-Tefsîrû'l-kâşif'in müellifi Cevâd Muğniyye'dir. Muhammed Cevâd Muğniyye, *Tecâribü Muhammed Cevâd Muğniyye* (Kum: Envârü'l-Hüdâ, 1425), 42-43.

⁷² Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 9/431.

⁷³ “en-Nuhbetu fî binti cübeyl” (Ağustos 2018).

⁷⁴ Âyetullah Muhsin Tabâtabâi el-Hekîm, aslen Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesine mensup bir aile olmakla birlikte Necef'te köklü ve meşhur bir aile olan el-Hekim ailesine mensuptur. 1306/1889 yılında Osmanlı Devleti'ne bağlı Basra Eyaleti'nin Necef kentinde dünyaya gelmiş 1970 yılında Irak'ın Bağdat şehrinde vefat etmiştir. Bu aile adını, onuncu asırda İmam Âli türbesine ziyarete gelip burada kalmaya karar vererek kendini hizmete adanayan Emir Seyyid Ali Şah Abbas Safevî'nin özel doktoru Seyyid Ali el-Hekim'den almaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk: Kerim Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi* (İstanbul: Ahlulbeyt Yayınları, 2008), 2/258.

sağlayabilmiştir. Yalnızca dâhilî meselelerde değil, haricî meselelerde de sorumluluk olarak ümmetin sorunları karşısında tavır almıştır.⁷⁵

Muhsin el-Hekîm reformcu Şîî İslam âlimlerinden birisidir. Onun komünizm ve ateizm gibi akımları engellemek adına medrese eğitime modern ilimlerin eklenmesini sağladığı ve yurt dışından entelektüelleri davet ettiği bilinmektedir.⁷⁶ Muhsin el-Hekîm'in öne çıkan bir diğer yönü de İran İslam Devrim hareketini desteklemekle birlikte “velâyet-i fâkih”⁷⁷ teorisini reddetmesidir.⁷⁸

Muhsin el-Hekîm, Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın hayatına etki eden en önemli hocalarından birisidir. Hem akrabası olması hasebiyle samimi aile ilişkileri içerisinde hem de Havza-i İlmiyye'de dinî, ilmî ve siyasî lider olması sebebiyle talebe-hoca ve merciyyet ilişkileri açısından ona rehberlik etmiştir.⁷⁹

Yukarıda zikredilen bilgilerden hareketle Fadlallah'ın mercii taklid olarak görev yaptığı dönemlerde Muhsin el-Hekîm'in faaliyetlerinden etkilendiği ve sosyal-siyasî alanlarda bu faaliyetleri devam ettirdiği görülmektedir. Nitekim onun Lübnan'a geldiğinde yaptığı ilk işlerden biri eğitim kurumlarının, kütüphanelerin, mescitlerin

⁷⁵ Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/260-268.

⁷⁶ “el-Merci’u’l-dînî ve ze’îmu’l-Havzâtî’l-’ilmiyyeti fî zamânihi Âyetullah el-’Uzmâ es-Seyyid Muhsin el-Hekîm”, Üniversite Resmi Sayfası, *Câmi’atü’n-Necefi’l-Havziyyeti’l-Elektrûniyyeti’n-Neveviyyeti* (Erişim 25 Haziran 2024).

⁷⁷ Velâyet-i fâkih teorisi, geleneksel Şîî İslam düşüncesinde imamların ardından onlar adına dinî ve dünyevî alanda tasarruf yetkisi olan âlimlerin siyasî tasarrufları gaip imam gelene kadar kimsenin kullanamayacağı düşüncesine karşın 1970’li yıllarda Âyetullah Humeynî ve Âyetullah Ebü’l-Kâsım el-Hûî tarafından tartışmaya açılan ve Âyetullah Humeynî’nin, gaybet döneminde âlimlerin siyasî tasarruf yetkisini de kullanabilecekleri ve bir İslam devleti yönetebileceklerine dair ortaya koyduğu teorik görüştür. Bu görüş daha sonra 1979 İran İslam İnkılabı Devrimi ile pratik boyut kazanmış ve İmam Humeynî bu görüşün teorisyonu ve ilk uygulayıcısı olmuştur. 1970’li yıllardan bugüne değin bu görüş tartışılmakta ve genel kabul görmemektedir. Özellikle Necef uleması bu görüşe karşı çıkmaktadır. Âyetullah Muhsin Hekîm ile başlayan muhalefet, Âyetullah Ebü’l-Kâsım Hûî ile ciddi boyutlara ulaşmıştır ve şu anki Necef’teki Şîî lider Âyetullah Ali Sistânî ile devam etmektedir. Bk. Âyetullah Humeyni, *İslam Fıkhiında Devlet*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979); Mazlum Uyar, “Velâyet-i Fakih’in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi”, *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 77-98; Hasan Onat, “İran İslam Devrimi ve Şiilik”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (2013), 223-256; İsmail Sefa Üstün, “Velâyet-i Fakih”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013); Halil Işılak, “Merci-i Taklid-Velâyet-i Fakih Anlayışı ve Irak Şiiliğinde Mercii Taklidlerin Velâyet-i Fakih Anlayışına Bakışı”, *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3/Özel Sayı 1 (ts.), 393-403; Gürkan Biçen - Muammer İskenderoğlu, “Âyetullah Humeynî’de Velâyet-i Fakih Düşüncesinin Gelişimi”, *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 438-461; Hadi Atay, “Velâyet-i Fakih’in Jeopolitik Mühendisliğine Karşı Necef Ekolü”, *İram: İran Araştırmaları Merkezi* (2018); Hadi Atay, “İran’da Dini Otorite ve Meşruiyet Tartışmaları”, *İram: İran Araştırmaları Merkezi* (2018); Habib Demir, “Şii İlim Havzalarının Tarihi Seyri: Kum ve Necef”, *İram: İran Araştırmaları Merkezi* (2018).

⁷⁸ Ziya Abbas, *Irak’ta Şii Merciliğin Siyasî Rolü* (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 198.

⁷⁹ “es-Sîretü’l-muhtasar li-semmahati el-merci’i’s-Seyyid Fadlillâh”, *Bayyinat* (Erişim 07 Mart 2025).

açılması olmuş; dinî ve siyasî önderlerle bir araya gelmiş mezhepler ve dinler arası diyalog faaliyetlerinde bulunmuştur. Bu ve benzeri sosyoekonomik ve ilmî faaliyetler diğer büyük merciiler gibi Fadlallah'ın da öncelik verdiği belirtilmelidir. Fadlallah, pek çok kurumun din adına yapılan hizmetler kapsamında tesis edip geliştirmiştir.⁸⁰

1.2.1.4. Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hûî (öl. 1992)⁸¹

Âyetullah el-Hûî, Necef'in önde gelen âyetullahlarının bir diğeridir. İlmî açıdan oldukça yetkin olan Hûî, siyasî açıdan da pasif siyaset politikasını takip eden Âyetullah Hâirî ve Burûcerdî ekolünü takip etmiştir. Onun maddî ve manevî gücünü ilmî ve sosyal faaliyetlerde harcadığı görülmektedir.⁸² Hûî'nin maddî ve manevî gücünü ilme ve topluma faydalı faaliyetlere yönlendirmesi, aynı zamanda onun zahidâne bir hayat yaşamasını beraberinde getirmiştir.⁸³ Hûî'nin velâyet-i fakih hakkındaki olumsuz kanaati, onun Şîî İslam dünyasını etkileyen en önemli görüşlerindendir.⁸⁴

⁸⁰ “el-Havzâtî'l-İlmiyye”, *Bayyinat* (2013).

⁸¹ Âyetullah Ebu'l-Kâsım b. Alî Ekber b. Hâşim Müsevî el-Hûî, 1318/ 1899 yılında İran Azerbeycan'ına bağlı Hoy kentinde doğmuştur. İlk eğitimini Hoy'da aldıktan sonra Necef âlimlerinden ders almıştır. Eğitiminin ardından el-Hûî, yaklaşık yetmiş yıl boyunca Fıkıh ve usûl dersleri kürsüsünde ders vermiştir. Bu yetmiş yıllık tedris sürecinde onun önde gelen öğrencilerinden birisi de Âyetullah Muhammed Hüseyin Fadlullah'tır. Siyasî otoritenin işkence ve tehditlerin ardından ev hapsine mahkûm edilen Şîî lider, hastalık sebebiyle vefat etmiştir.

Âyetullah Seyyid Muhsin et-Tabâtabâî el-Hekîm'in Şîî İslam dünyasında genel kabul gören 1950-1970'lerdeki merciliğinin ardından genel mercii olan ve bütün dünyada mukallitleri bulunan Âyetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî 1970'lerden vefat tarihi olan 1992'ye kadar bu liderliğini sürdürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bk: Ebü'l-Kâsım el-Musevî, *Mu'cemu ricâli'l-Hadîs ve tefsîli tabakâtî'r-rüvât* (Necef: Mektebetü'l-İmam, 1978), 23/20; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/429-436; Mehmet Toprak, “Ebu'l-Kâsım el-Hûî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/309-311.

⁸² Onun Irak, Lübnan, Suriye, İran, İngiltere, Amerika, Hindistan, Tayland, Bangladeş, Pakistan gibi ülkelerde kendisine ait vakıflar açtığı bu vakıflar vesilesi ile ekonomik olarak güçlü bir network kurduğu bilinmektedir. Bu kurumlar mescit ve medrese gibi dinî merkezler açmak; eğitim, kültür, sosyal ve sağlık alanlarında kurumlar tesis ederek dünyaya açılmakta hem Şîîler arasındaki bağlantıyı güçlendirip hem de tüm dünyada Şîî düşüncesinin yayılarak Şîî mensubu kimselerin sayısının artmasına katkı sağlamıştır. Daha fazla bilgi için bk: “Furû”i müesseseti'l-imâmi'l-Hûî'l-hayriyye”, *Al-Khoei Foundation* (2008).

⁸³ Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/436-438.

⁸⁴ İmam Humeyni'nin Necef'te sürgünde olduğu dönemlerde ortaya attığı bu teorik tartışmalar, Havza-i İlmiyye'de büyük ses getirmiştir. Öğrenciler ve hocalar arasında tartışmalara neden olan bu mesele Ebü'l-Kâsım el-Hûî ve İmam Humeyni'nin iki farklı kutbu temsil etmesiyle bilinmektedir. Velâyet-i Fakih'in teorisyeni ve uygulayıcısı İmam Humeyni'nin karşısında genel klasik Şîî düşüncesini savunan; fakihin yetkisini ilim ve dünyevî alandaki tasarrufuyla sınırlayan ekolün temsilcisi olarak Ebu'l-Kâsım el-Hûî durmaktadır. Kendisinden sonra mercilik görevine gelen ve Âyetullah Hûî'ye ait müesseselerin başına geçen öğrencisi bu tutumu devam ettirmektedir. İleri yaşından dolayı

Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın hocalarından biri olan Âyetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî, sistematik çalışmaları, sosyal faaliyetleri, kurumsal çalışmaları, zahidane yaşamı, akli esas alan ilmî anlayışı ve eğitimde tartışma metodu açısından Fadlallah'ın örnek aldığı kimselerden birisidir. Hûî'nin *el-Beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân* isimli bir ciltten oluşan Kur'ân ilimleri ve Fâtiha sûresinin tefsirine yer verdiği eseri, Fadlallah'ın kaynakları arasında yer almaktadır.⁸⁵



kendisinden sonra kimin mercii olacağı tartışmaları aynı zamanda İran siyasî etkisine karşı duruşu da belirleyecek tartışmaları içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Işılak, “Merci-i Taklid-Velâyet-i Fakih Anlayışı ve Irak Şiiiliğinde Merci-i Taklidlerin Velâyet-i Fakih Anlayışına Bakışı”, 398; Demir, “Şii İlim Havzalarının Tarihî Seyri: Kum ve Necef” (2018).

⁸⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 20/451.

1.2.1.5. Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1980) ⁸⁶

Fadlallah'ın Necef'teki dava arkadaşlarından birisi olan Âyetullah İmam Bâkır es-Sadr,⁸⁷ ilmî ve siyasî yönleri ile ayrıcalıklı bir yere sahip olan önemli bir Şîî liderdir. O, ilmî faaliyetleri ile modern dönem Şîî çalışmaları açısından da özel bir yere sahiptir. Felsefe,⁸⁸ İktisat⁸⁹, Tefsir (Konulu Tefsir), Usul ve Fıkıh alanlarında eserler telif

⁸⁶ İmam Bâkır Sadr, 1335 yılında Irak'ın Kazimiye şehrinde doğmuştur. Şehid es-Seyyid Muhammed Bâkır, Lübnan, Suriye ve Irak'ta köklü bir geçmişi bulunan Sadr hanedanına mensuptur. Aile hem siyasî hem de dinî yönüyle nüfuz sahibidir. Aslen Lübnan'ın Cebel-i Âmil bölgesinden olan Sadr ailesi, gördükleri baskı nedeniyle Necef'e göç etmek zorunda kalmıştır. İlk eğitimini Kazimiye'de almıştır. Onun kendi başına okuduğu kitaplarda problem gördüğü, karmaşık bulduğu hususlarda ilgili konuları hocaları ile mülâhaza ettiği ifade edilir. Bahsu'l-Hariç dersleri için henüz 12 yaşlarında iken Necef'e giden İmam Sadr, Havza-i İlmiyye'nin önde gelen âlimlerinden ders almış 18 yaşlarında iken içtihat diplomasını elde etmiş ve erken yaşlardan itibaren Havza'da derslere girmeye başlamıştır. Siyasî ve ilmî faaliyetlerde bulunan İmam Sadr, siyasî otorite tarafından tehlikeli olarak görülmüş ve nihâyetinde idam edilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: Kâzım el- Hüseyinî el-Hâirî, *Mebâhisü'l-Usûl: el-Cüzü'l-evvel mine'l-kısmi's-sânî takrîren li-ebhâsi Semmâhati Âyetullah el-'Uzmâ eş-Şehîd es-Seyyid Muhammed Bâkır* (Kum: Dârü'l-Beşer, 2012), 5/13-14, 29, 37-38; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/285-286; "Hayâtü'l-'Ulemâ: eş-Şeyh Sadrâ el-Badkûbî", *Al-Shia.org* (2015); "eş-Şehîd es-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr", *Mevkî'u Akâidu's-Şia* (Erişim 13 Aralık 2023).

İmam Sadr'ın modern Irak tarihinde önemli bir yeri vardır. Hem siyasî hem de ilmî faaliyetler yürüten Sadr, belirli bir dönem Havza'daki ilmî derslerine ara vererek siyaset ile ilgilenmiştir. Baas rejimine muhalefet eden Hizbu'd-Davet partisine katılmıştır. Daha sonra Âyetullah Muhsin Hekîm'in kendisini mercii faaliyetleri için Havza'ya geri çağırması ile tekrar ilmî faaliyetlere dönmüştür. Âyetullah Muhsin el-Hekîm'in vefatının ardından Âyetullah İmam Bâkır es-Sadr Necef'te pek çok kişinin kendisini mercii olarak kabul etmesi üzerine genel mercii olmuştur. Fakat burada siyasî otoriteyi rahatsız eden söylem ve eylemlerine devam etmiştir. Bunların başında İran İslam İnkılabı ve İmam Humeyni'ye verdiği açık destek ve komünist partiye katılmanın haram olduğuna dair fetvası gelmektedir. Bu hususta Saddam Hüseyin ile pek çok sorun yaşamış; defalarca tutuklanmış ev hapsine tabi tutulmuş, en sonunda işkence ile geçen bir sorgu sürecinin ardından kız kardeşi Bintu'l-Hüdâ ile birlikte idam edilmişlerdir. Ayrıntılı bilgi için bk: Hâirî, *Mebâhisü'l-Usûl*, 5/63-151; İsâ el-Hakânî, *İstismâri'd-demi: 'Idâmu es-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr* (Londra: (Londra: (Electronic) & e-Kutub, 2018); Muhammed el-Haydarî, *el-İmâm Muhammed Bâkır es-Sadr: Meâyişetu min karîb* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2003), 96-168; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/288-289. Ayrıca İmam Sadr, Necef ekolünün mercii hakkındaki klasik görüşün aksine İmam Sadr, İmam Humeyni'nin velâyet-i fakih görüşünü destekleyen nadir şahıslardan birisidir. O, Müslümanların İslam devleti kurmasını savunan biri olarak Necef'teki İslâmî Hareket'in kurulmasında da öncülük eden âlimlerden biri olmuştur. İmam Humeyni Türkiye'den Necef'e sürgün edildiğinde Âyetullah Muhsin el-Hekîm'in emri ile onu karşılayan âlimler ekibinin başında olan Sadr, İmam Humeyni'nin Necef'te kaldığı süreçte onun en büyük destekçisi olmuş, daima yanında bulunmuştur. Ayrıntılı bilgi için bk: Işlak, "Merci-i Taklid-Velâyet-i Fakih Anlayışı ve Irak Şiîliğinde Mercii Taklidlerin Velâyet-i Fakih Anlayışına Bakışı", 398; Talih Aziz, "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980", *International Journal of Middle East Studies* 2/25 (Mayıs 1993), 6; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/289.

⁸⁷ Surûr, *Allâme Fadlullah*, 49-50; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/264.

⁸⁸ Bu eserlerin modern klasikler arasında yer aldığından bahsedilebilir. İmam Sadr *Felsefetunâ* isimli eseri ile komünizm ve ateizm akımlarına İslâmî perspektiften cevap vermiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: Hâirî, *Mebâhisü'l-Usûl*, 5/59-62.

⁸⁹ *İktisâdunâ* isimli eseri ile bugünkü İslâmî Ekonomi çalışmalarının temelini attığı düşünülmektedir. Hâirî, *Mebâhisü'l-Usûl*, 5/57.

etmiştir.⁹⁰ *Medresetu'l-Kur'âniyye ve et-Tefsîru'l-Mevdû li'l-Kur'ân* ise tefsir usulü ve konulu tefsir hakkında yazdığı önemli eserlerdendir.⁹¹

İmam Sadr, tefsir çalışmalarına farklı bir boyut kazandırmıştır. Onun Havza-i İlmiyye'de fıkıh dersleri yerine tefsir halkası kurması yeni ve olağandışı bir durumu ifade etmektedir. Bu mesele gündem olmuş ve kendisine nedeni sorulduğunda Havza'da tefsir derslerinin eksik olduğunu görüp bu boşluğu doldurmak istediğini belirtmiştir. Fakat asıl önemli husus, onun tefsir derslerine bakışıdır. O, tefsir derslerini, “Kur'ân ile insanları bilinçlendirmek” olarak nitelendirmektedir. Böylece “eylemsel tefsir” olarak görülebilecek bir düşüncenin temelini atmış olmaktadır. İnsanları harekete geçirmek, düşünce ve şahsiyetlerini oluşturmak ve söylemin meşruiyetini Kur'ân'ın otoritesinden almak bu derslerin etkili olmasını sağlamıştır. Bu dersin etkisi, Saddam Hüseyin'in dersleri yasaklamasından anlaşılmaktadır.⁹²

Fadlallah'ın ilmî, kültürel, ekonomik, siyasî pek çok açıdan İmam Bâkır'dan etkilendiği ve onu örnek aldığını söylemek mümkündür⁹³. Sadr'ın bizim tez çalışmamız açısından asıl önemli olan etkisini Fadlallah'ın tefsir anlayışında görmek mümkündür. Bazıları Fadlallah'ın tefsirindeki “İstihyâ” metodunun Sadr'ın tefsir anlayışındaki “İstintâk” metoduna tekabül ettiğini söylemektedir.⁹⁴ Tefsirin bir eylem olarak nitelendirilmesi de yine iki âlimin ortak anlayışı olarak görülebilir. Sadr için tefsir dersleri, “Kur'ân ile insanları bilinçlendirmek” olduğu gibi Fadlallah'ta da “Tefsir, bilinçli bir Kur'ân okuma eylemidir. Ayrıca dinamik bir süreci ifade eder.”⁹⁵ Tefsirinde felsefî görüşlere yer vermesi İslam ve Yunan felsefesini karşılaştırması, Fadlallah'ın tefsir anlayışında görülen Sadr etkisi olarak ifade etmek mümkündür.

⁹⁰ Hâirî, *Mebâhisü'l-Usûl*, 5/59-62.

⁹¹ Hâirî, *Mebâhisü'l-Usûl*, 5/57.

⁹² Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/296.

⁹³ Onunla birlikte Necef'te siyasî ve ilmî faaliyetlerde bulunmuşlardır. Onları buluşturan ilk nokta Havza-i İlmiyye'deki dersler olmuştur. Daha sonra Necef'teki diğer fakihlerle birlikte İslamî Vahdet Partisi'ni kurmuşlardır. Âyetullah Muhsin el-Hekîm'in emri ile kurulan Cemaatu'l-'Ulemâ bünyesinde çalışmışlar ve el-Advâ adlı dergiyi çıkarmışlardır. Bu dergide İmam Sadr “Risâletunâ” adlı başlıkla yazı yazarken Fadlallah, “Kelimetunâ” başlıklı yazıları yazmıştır. Fadlallah bu çalışmaları Irak'taki İslamî Hareket'in doğuşu olarak nitelendirmektedir. Onların bu konuda İmam Sadr ile birlikte sürekli mütalaalarda bulundukları ve İhvan gibi bir oluşumun Şîî versiyonunu oluşturmak için çalıştıklarını ifade etmektedir. Bilgi için bk: Surûr, *Allâme Fadlullah*, 49-50; Uçar, *Şia Alimleri Biyografisi*, 2/264.

⁹⁴ Muhammed el-Hüseyinî, *Mutârahâtün fî kadâyâ Kur'âniyye: Dirâsetün fî tefsîri min vahyi'l-Kur'ân* (Beyrut: el-Merkezü'l-İslâmî's-Sekâfi Mecma'u'l-İmameyni'l-Hasaneyn, 2016), 92.

⁹⁵ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 32.

1.2.2. Etkilendiği Diğer Âlimler

Fadlallah, çok yönlü bir âlim olarak tarih sahnesinde yer almış velut bir isimdir. Onun ilmî kişiliğinin oluşumunda doğrudan talebelik yaptığı âlimler önemli rol oynamakla birlikte çok okuyan, araştıran ve diyalektik ilişki kuran bir kimse olması itibarıyla ilmî şahsiyetinin oluşmasına etki eden pek çok ilim adamı olmuştur. Bunlardan bazılarını hatıratında zikrettiği isimlerden⁹⁶ bazılarını eserinde kullandığı kaynaklardan ve bazılarını da bu konuda tahminde bulunan araştırmacılarından hareketle tespit etmek mümkündür.⁹⁷

Yukarıda zikredilen kaynaklarda geçen bütün isimleri incelemek bu çalışma kapsamında mümkün değildir. Burada ismi geçen kimselerden Fadlallah ve ilişkili olduğu düşünülen âlimleri seçmek için üç ortak nokta tercih edilmiştir. Kur'ân tasavvurları arasındaki benzerlik, İslâmî Hareket ve Kur'ân ile kurulan ilişki ve benzer tefsir yaklaşımları. Bu çerçevede Fadlallah'ın etkilendiği düşünülen âlimler şunlardır: Muhammed Abduh (öl. 1905) & Reşîd Rızâ (öl. 1935), Muhammed İkbâl (öl. 1938), Seyyid Kutub (öl. 1966), Tabatabaî (öl. 1981) ve Ali Şerîatî (öl. 1997).

⁹⁶ Surûr, *Allâme Fadlullah*, 29.

⁹⁷ Ebu Rebî, *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, 333.

1.2.2.1. Muhammed Abduh (öl. 1905)⁹⁸ & Reşîd Rızâ (öl. 1935)⁹⁹

Modern dönem reformist ilim adamlarından biri olan Mısırlı âlim Muhammed Abduh, kendisinden sonra İslam düşüncesini, İslâmî hareketi ve tefsir alanını etkileyen bir kimsedir. Abduh, Menâr tefsir ekolü olarak da anılan içtimâî tefsir ekolünün kurucusu olarak kabul edilmektedir. Muhammed Abduh'un Fadlallah üzerindeki etkisinin öncelikle erken dönemlerden itibaren takip ettiği Mısır'da yayınlanan dergiler üzerinden olduğu tahmin edilebilir.¹⁰⁰ Tefsir alandaki Abduh etkisi ise *min*

⁹⁸ Muhammed Abduh (h. 1265/ m. 1849) yılında Mısır'da Mahalletu'l-Nasr köyünde doğmuş Türkmen asıllı bir ailenin çocuğudur. Temel eğitim olarak okuma ve yazmayı evde öğrenmiş ardından mahallesindeki sıbyan mektebinde almaya başlamış fakat buranın eğitim sistemini beğenmediği için okulu bırakmıştır. -Benzer bir olay tesadüfi bir şekilde Fadlallah'ın eğitim hayatında da vuku bulmuştur. -Bu durum onların eğitim alanına yoğunlaşmalarındaki temel sebeplerden birisi olarak görülebilir. -Daha sonra Tanta'ya eğitim için gönderilen Abduh, burada da eğitime devam etmemiş ve okuldan kaçmıştır. Evine dönen Abduh, 1282/ 1866 yılında evlenmiştir. Babasının kendisinden ilim yolcuğuna devam etmesini istemesi üzerine tekrar Tanta'ya dönmek üzere yola çıkan Muhammed Abduh, yolda Şaziliyye Tarikatı mensubu Şeyh Dervîşî ile tanışmış ve ondan sufi eğitimi almıştır. Sonrasında ilim talibi olan Abduh, Ezher'e gitmiş eğitim süreci içerisinde Cemalettin Afgani'nin Mısır'a gelmesi ile birlikte Ezher hocalarından olan hocası Şeyh Tavîl'in tavsiyesi üzerine onunla tanışmış ve Mısır'da kaldığı süre içerisinde yakın öğrencilerinden birisi olmuştur. Cemalettin Afgani'nin Mısır'dan ayrılmasının ardından da Muhammed Abduh onunla ilişkilerini devam ettirmiştir. Muhammed Abduh, Cemalettin Afgani'nin öğrencisi olarak görülmekte ve bu iki İslam düşünürü ıslahatçı ekolün temsilci olarak kabul edilmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bk: Muhammed Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm: eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Dâru'l-Fadîlet, 1427), 2/16; Osman Keskiöğlu, "Muhammed Abduh (1266-1323 H. / 1849-1905 M.)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII (1970), 109; M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/480; Surûr, *Allâme Fadlullâh ve tehadî el-memnû*, 25; Mustafa Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 170-171; Muhammed Reşîd Rızâ, *Târihu'l-Üstâzi'l-İmâm: eş-Şeyh Muhammed Abduh* (Kahire: Dâru'l-Fadîlet, 1427), 2/20-27.

⁹⁹ Reşîd Rızâ, Muhammed Abduh'un önde gelen öğrencilerinden birisidir. Lübnan asıllı olan Reşîd Rıza, sufi meşrep bir kimse iken 'Urvetü'l-Vüskâ dergisi ile tanışmasının ardından Mısır'a gelerek Muhammed Abduh'un talebesi olmuştur. Reşîd Rıza'nın Menâr tefsirinin meydana gelmesinde etkisi büyüktür. Nitekim o Muhammed Abduh'a görüşleri ile alakalı olarak dergi çıkarma teklifinde bulunmuş, bu teklife soğuk bakan Abduh'u ikna etmiş ve bu tefsirin vücuda gelmesini sağlamıştır. Muhammed Abduh'a karşı ısrar ve teklifleri üzerine Menâr dergisinin çıkarılmasına ve nihâyetinde Menâr. tefsirinin yazılmasına vesile olmuştur. Reşîd Rıza, farklı yönleri bulunmakla birlikte Muhammed Abduh'un görüşlerinin takipçisi olmuş ve yaşadığı süreç içerisinde hocası Muhammed Abduh'un tefsir derslerini tahkik etmiş vefatından sonra ömrünün sonuna kadar tefsiri tamamlamaya çalışmıştır. Bilgi için bk: Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'ân-i'l-hakîm (Tefsîru'l-menâr)*, thk. İbrâhîm Şemseddîn (Kahire: el-Heyetü'l-Misriyyetü'l-Âmme, 1990), 12/11.

¹⁰⁰ Yine Modern dönem İslâmî Hareket düşüncesinin oluşumunda Fadlallah'ın zihnini şekillendiren isimlerden birinin Muhammed Abduh olabileceğini söylemek gayri makul bir yorum olmayacaktır. Zira Fadlallah'ın bizzat kendisi, Şehit İmam Sadr ile birlikte Irak'ta İhvan benzeri bir İslâmî Hareket oluşturmak istediklerini söylemiştir. Mısırlı âlim Muhammed Abduh ise modern dönem İslâmî Hareket faaliyetlerinin teorisyenlerinden birisidir. Onun özellikle tabandan tavana değişimi öngören eğitim faaliyetleri konusundaki görüşleri Fadlallah'ın toplumsal ve kültürel faaliyetlerinde de okunabilir. Sönmez, "İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh'un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)", 158-159; Surûr, *Allâme Fadlullah*, 49-50.

vahyi'l-Kur'ân üzerinden açıkça görülebilir. Öncelikle Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'nın birlikte telif ettikleri *Tefsîru'l-menâr*, bu tefsirin kaynaklarından bir tanesidir. Bazı çağdaş tefsir çalışmaları için yapılmış olan birtakım özellikler üzerinden mukayese edildiğinde bu iki tefsirde ortak noktalar bulmak mümkündür.¹⁰¹

Burada her iki müellifin kullandığı tefsir yönteminin de üzerinde durmak gerekir. Öncelikle Muhammed Abduh düşüncesi, Kur'ân merkezli bir düşünce sistemini ifade etmektedir.¹⁰² Bu anlayış, modern tefsir faaliyetlerinin temel özelliklerinden birisidir.¹⁰³ Muhammed Abduh, çağdaş dönem tefsir hareketlerinin Mısır'daki öncülerindendir. O, Cemalettin Afgani ile birlikte içtimâî tefsir ekolü olarak isimlendirilen ekolün kurucusudur.¹⁰⁴ Bu tefsirin temel özellikleri şu şekildedir: Kur'ân'ın bir hidâyet kitabı olmasından hareketle “hidâyet” merkezli bir söyleme sahiptir. Hedef toplumun ıslahı olduğu için güncel mesele ve sorunlara tefsirde yer verilerek bu konulara Kur'ân'dan hareketle çözüm arayışına girilmektedir. Kur'ân atomik bir bakışla değil bütüncül bir bakışla ele alınarak tefsir edilmektedir. Kur'ân'ın müphem bıraktığı konularda ayrıntılara girmekten kaçınmak ve kelam, fıkıh ve belagat gibi ilimlerin teorik tartışmalarını tefsirden uzak tutmak önemli bir meseledir. Mezhebî tartışmalardan ve mezhebi taassuptan sakınmak, akla önem vermek ve akıllı bir kaynak

¹⁰¹ Örneğin klasik müfessirlere yönelik eleştirilerde bulunmak, Kur'ân'ı herkesin düşünme hakkı olduğunu ve Kur'ân'ın anlaşılır bir kitap olduğunu ifade etmek, Kur'ân'ın bir hidâyet kitabı olduğunu vurgulayarak ana hedefini ıslah olarak belirlemek, İsrailiyata karşı olumsuz bir tavır almak, âyetlerin literal anlamını önemsemek, kıssalardan ahlâkî mesajlar çıkarmak ve psikolojik tahlillere geniş yer vermek. Bütün bu ortak özelliklerin yanında bu iki tefsiri birbirinden ayırt eden farklı özellikler de bulunmaktadır. Fadlallah'ın tefsirinde sufizm eleştirisi geniş bir yer kaplamaktadır. Özellikle İslam ve Kur'ân'ın donuklaştırılması konusunda sufilik düşüncesini inzivaya çekilmekle itham edilmektedir. Fadlallah zâhirî yorumu önemser, mecaza hamletmeyi gramer ve örf ile sınırlar. Johannes Marinus Simon Baljon, *Çağdaş Yönelimler*, çev. Şaban Ali Düzgün (Ankara: Fecr Yayınları, 1994), 33-39; İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'ân'a Yaklaşımlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010), 29-38.

¹⁰² Ahmet Özdemir, “Muhammed Abduh'un Kur'ân Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (2018), 84.

¹⁰³ Hikmet Koçyiğit, “Modern Tefsir Hareketinin Niteliği”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/1 (2013), 239.

¹⁰⁴ Mustafa Öztürk, “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'ân Yorumlarına Genel Bir Bakış”, *İsâmiyât* 7/4 (2004), 82. Kurucularına matuf olarak bu ekol “Menar Ekolü/Menarcılar” şeklinde de isimlendirilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk: Zeynep Kurt, *Tefsir Geleneğinde Modern Dönemle Yüzleşme: Menâr Tefsiri Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 8. Sosyal olayları konu edinen ve toplumun eğitimini hedef edinen bir tefsir olması sebebiyle “İslahî tefsir ekolü” olarak da isimlendirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk: Enver Arpa, “Tefsir'de Çağdaş Akılcı Ekol”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı:1 (2019), 902.

olarak görmek bu tefsir anlayışının önemli özelliklerindendir.¹⁰⁵ Fadlallah'ın tefsir anlayışında da bariz bir şekilde görülen Kur'an'ın pratiğe yansıtılması, Muhammed Abduh'un Kur'an ve tefsir anlayışının öne çıkan özelliklerinden biridir.¹⁰⁶

1.2.2.2. Muhammed İkbâl (öl. 1938)¹⁰⁷

Muhammed İkbâl, filozof, şair ve siyasî yönere sahip bir İslam düşünürüdür. O düşüncesinin temeli olarak Kur'an'ı belirlemiş ve ilmî, fikrî ve siyasî düşüncelerinde buradan hareket ettiğini vurgulamıştır.¹⁰⁸ Onun Kur'an tasavvurunda Kur'an, dinamik bir kitaptır. Onun bu dinamik yapısı fikri düşüncelerden ziyade eylemi vurgular.¹⁰⁹ Muhammed İkbâl'in Kur'an tasavvurunun Muhammed Hüseyin Fadlallah ile kesiştiği nokta İkbâl'in şu söyleminde ortaya çıkmaktadır: "Kur'an-ı Kerim 'düşünce'den çok 'amel'i vurgulayan bir kitaptır."¹¹⁰ İkbâl'e göre Kur'an "soyut verileri sevmez; somut gerçeklere bakar."¹¹¹ İkbâl'in düşüncesinde "eylem" önemli bir yerdedir. O, "Ruh nasıl gelişmeli, fesat ve felaketten nasıl kurtulmalı?" sorusuna cevap olarak "Eylem!" der.¹¹² Fakat onun dinamizminde asıl etken "aşk"tır ve onun bu düşüncesi tasavvufi öğeler taşımaktadır.¹¹³ Oysa Fadlallah'ın hayatının ve düşüncelerinin merkezinde cihat ve İslamî direniş vardır. Onların düşüncelerini karakterize etmedeki aşk ve cihat yöntemleri, bu noktada yollarını ayırmaktadır. Ayrıca

¹⁰⁵ Mehmet Seri Doğru, *İctimaî Tefsir ve Tefsîrî'l-Merâğî*, ed. Recep Bilgin (Ankara: İktisat Yayınevi, 2022), 72-77; Öztürk, "Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur'an Yorumlarına Genel Bir Bakış", 82-82; Koçyiğit, "Modern Tefsir Hareketinin Niteliği", 239-255; Özdemir, "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı", 98-99; Nefise Kuloğlu - Recep Demir, "Tefsîru'l-Menâr'ın Ulûmu'l-Kur'an'ın Bazı Tartışmalı Konularına Yaklaşımı", *Mutalaa* 3/1 (2023), 3-4.

¹⁰⁶ Özdemir, "Muhammed Abduh'un Kur'an Anlayışı", 95.

¹⁰⁷ Muhammed İkbâl, Hindistan'ın Pencap Eyaleti'nde 1873 yılında dünyaya gelmiştir. Sufi geleneğe sahip bir ailede yetişmiştir. İkbâl hem geleneksel eğitim hem de Batı eğitimi almış ve bunları mezc ederek kendi düşüncesini ortaya koymuş büyük İslam âlimlerinden birisidir. Ayrıntılı bilgi için bk: Mustafa Said Kurşunoğlu, "Muhammed İkbâl'in Meydan Okuyan Hayatı ve Eleştirel Düşüncesi", *Muhafazakâr Düşünce (Dergi)* XII/47 (2016), 58-60; Mehmet S. Aydın, "Muhammed İkbâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/17;

¹⁰⁸ Davut Şahin, "Muhammed İkbâl'in Düşüncesinde Kur'an'ın Yeri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (2014), 20.

¹⁰⁹ Celal Türer, "Muhammed İkbâl'in Kur'an Tasavvuru", *Diyanet İlmi Dergi* XLVI/3 (2010), 69.

¹¹⁰ Muhammed İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, çev. Celal Soydan (Ankara: Hece Yayınları, 2013), 11.

¹¹¹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 84.

¹¹² Ahmet Albayrak, "İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı", *Divân: İlmi Araştırmalar* III/5 (Şubat 1998), 241.

¹¹³ Albayrak, "İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı", 243.

İslam şairi Muhammed İkbâl gibi, Fadlallah'ın da divan sahibi bir şair olduğunu belirtmek gerekir.¹¹⁴

İkbâl, çok küçük yaşlardan beri Kur'ân ile ontik bir bağ kurmaya başladığını ifade etmektedir.¹¹⁵ Bu da onun düşünce dünyasını Kur'ân'dan aldığı ilhamlar ile zenginleştirmiştir. Onun Kur'ân'ı okuması, “ilahî hitabın işitilmesi veya tecrübî bir anlayış” olarak ifade edilebilir.¹¹⁶ Bu konu ile ilgili olarak Fadlallah'ın *istihyâ* metodundan bahsetmek gerekir. O bizzat kendi tefsirinin mukaddimesinde bir tefsir kitabı yazmadığını; kendisinin tefsir okumaları ve Kur'ân okumaları neticesinde Kur'ân'dan aldığı ilhamlarla bu kitabı yazdığını belirtmiştir.¹¹⁷ Burada temel nokta İkbâl ve Fadlallah'ın Kur'ân'ı okuma şeklinin benzerliğidir. Fadlallah da Kur'ân okumalarını eylem ile birleştirmiştir. Bu tefsir yöntemi günümüzdeki bazı araştırmacılar tarafından *harekî tefsir metodu* olarak isimlendirilmektedir.¹¹⁸

İkbâl'in üzerinde durduğu en önemli noktalardan biri “Müslüman şahsiyet” meselesidir. Ona göre Müslümanların 20. yüz yıl ve sonrasında uğradıkları siyasî, ekonomik ve kültürel yenilgilerin ardından ümitsiz ve karamsar bir İslam toplumu ortaya çıkmış ve Müslümanlar çağa yabancılaşmıştır. İkbâl'in felsefesinde var olan eylem, mücadele ve kardeşlik ancak bireyin kendisini inşa etmesi ile mümkündür. Bu nedenle o, bireyin ruhsal, manevî, zihinsel eğitimini vurgulamıştır.¹¹⁹

Fadlallah, çağdaşı olan mutasavvıfları, inzivaya çekilip eylemsiz kalmakla eleştirirken¹²⁰ İkbâl, İslam tasavvuf ekollerini ilk dönemlerde yapmış oldukları hizmete karşılık modern çağda, modern çağın gereklerini yerine getirmemek ve çağa yabancılaşmak ile eleştirmektedir.¹²¹ Her iki âlimde görülen ortak noktalardan biri de “bilinçli yaşamak ve benliğin gelişimi” noktasında kişiyi düşünce ve eyleme davet etmeleridir. Özellikle filozof âlim Muhammed İkbâl'in bu konudaki felsefi

¹¹⁴ Şiirleri ve şiirlerinin tahlili için bk. İsmail Halîl Ebû Sâlih, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah şâiran* (Beyrut: Dâru'l-Melek, 1424).

¹¹⁵ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Büyük İslâm Şâiri Dr. Muhammed İkbâl*, çev. Ali Ulvî Kurucu (İstanbul: Marifet Yayınları, 2014), 52.

¹¹⁶ Türer, “Muhammed İkbâl'in Kur'ân Tasavvuru”, 66.

¹¹⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 21.

¹¹⁸ Şeyh Ali Ğalûm, *el-Menhecü'r-risâli fi't-tefsîri'l-Kur'ânî 'inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh* (Beyrut: el-Merkezü'l-İslâmî's-Sekâfi Mecma'u'l-İmameyni'l-Hasaneyn, 1435), 7.

¹¹⁹ Albayrak, “İkbâl'de Dinamik İnsan Anlayışı”, 246.

¹²⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/396.

¹²¹ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 11.

açıklamaları İslam düşüncesi açısından önemli bir yer tutmaktadır. İkbâl'e göre dinin temel amacı "kişiyi içsel ve dışsal açılardan karakterini eğiterek değiştirmek, dönüştürmek ve ona rehberlik etmektir." Bu nedenle İslam somut gerçeklikler sunarak kişiyi felsefî şüpheler içerisinde bırakmaz.¹²² Kur'ân'ın temel amacı ise Allah ve evren arasındaki pek çok yönü bulunan ilişkiyi insanın içinde bir bilince dönüştürmektir. İslam, insanın düalist yapısını kabul ederek onun maddî gerçekliğe karşı olumlu bir tavır almasını tavsiye eder ve ona hükmetmenin yollarını gösterir.¹²³ Fadlallah da benzeri bir yaklaşım içerisinde bulunmaktadır. Ona göre de İslam, gerçekçi bir dindir; vakıadan hareket eder. İslam, insanın kendisini yadsımasını ve kendisine yabancılaşmasını istemez. Gerçeklik ve eylem arasında uyumun olması gerekir.¹²⁴

Muhammed İkbâl'in Fadlallah üzerindeki etkisini, "istihya" metodu üzerinden anlamak mümkündür. Fakat bu etkinin bir diğer sacayağının da Muhammed Bakır Sadr olduğunu hatırlamak gerekir. İmam Sadr'a göre müfessirlerin çoğu Kur'ân karşısında yüz yıllardır pasif kalmışlar ve onu atomik/teczî bir yöntemle ele almışlardır. Oysa bütünsel bir tefsir yapmak için müfessir Kur'ân ile diyalog içerisinde olmalı, bu ilişki soru cevap şekli ile ortaya konulmalıdır. "İstintak" denilen bu metot ile mevzuî tefsir yöntemine işaret edilmektedir. Diyalektik bir yöntemle Kur'ân'a yaklaşmayı tavsiye eden bu yöntem diğer iki âlimin yöntemiyle benzerlik addetmektedir.

Bu bağlamda her üç müfessirin anlayışında Kur'ân ile kurulan dinamik bir bağ; Kur'ân'ın hayatın her yönüne yansıyan eylemsel rolü ve Kur'ân'ın bireyden topluma dönüştürücü bir hidâyet kitabı olması bulunmaktadır. Bütün bunların tarihsel arka planında ise Müslümanların ahvali ve modern dönem tefsir faaliyetlerinin etkisi vardır. Dolayısıyla İkbâl'in çağdaş dönem öncü âlimlerinden birisi olması ve Kur'ân tasavvurunun ve İslam geleneği eleştirisinin içtimâî tefsir ekolünün bazı vasıflarını taşıması sebebiyle Fadlallah üzerindeki etkisi makuldür. Bütün bunların yanında İkbâl'in Şîî İslam dünyasında kazanmış olduğu olumlu bir intibai vardır.¹²⁵ Bu açıdan da Şîî dünyada bilinen ve kendisine başvuru bir âlim olmasından rahatlıkla bahsedilebilir.

¹²² İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 13-17.

¹²³ İkbâl, *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 20-21.

¹²⁴ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *İslamî Harekette Hikmet*, çev. İslam Özkan (İstanbul: Ekin Yayınları, 1999), 10, 19.

¹²⁵ Ali Şerîatî, *Biz ve İkbâl*, çev. Derya Örs (Ankara: Fecr Yayınları, 2007), 42.

1.2.2.3. Seyyid Kutub (öl. 1966)¹²⁶

Mısırlı düşünür ve İslâmî hareket lideri Seyyid Kutub, yazar, eğitimci, düşünür, şair ve Hasan el-Bennâ'dan sonra İhvân-ı Müslimin'in ideoloğu olarak bilinmektedir.¹²⁷ Aynı zamanda içtimâî tefsir ekolünün önemli eserlerinden biri olarak ortaya konulmuş ve sosyolojik tahliller ile öne çıkan *fî zilâli'l-Kur'ân* tefsirinin müellifi olarak modern dönem müfessirlerinden biri olarak anılır. Onun Kur'ân çalışmaları, yayın hayatının ilk dönemlerinde kaleme aldığı “et-Tasvîru'l-Fennî fî'l-Kur'ân” isimli makalesini yazmasıyla başlamıştır. O, bu makale ile büyük bir çıkış yaparak İslâmî ideolojinin temsilcilerinden birisi olmuştur. Bu makaleyi daha sonra genişleterek *et-Tasvîru'l-fenniyyu fî'l-Kur'ân* isimli kitabını yayınlamıştır.¹²⁸

Seyyid Kutub'un Fadlallah üzerinde yadsınamaz bir etkisi vardır. Fadlallah'ın Mısır dergilerine vukufiyeti, İhvân-ı Müslimin benzeri bir oluşumu Necef'te kurmak istemesi¹²⁹ ve ilmî anlamda tefsir faaliyetlerinde içtimâî tefsir ekolüne mensubiyeti¹³⁰ ve Fadlallah'ın tefsirinde *fî zilâli'l-Kur'ân* tefsirini kaynak olarak kullanması bu etkiyi gösteren gerekçelerdir.

Seyyid Kutub ve Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın tefsirlerinin ve İslâmî Hareket yöntemlerinin mihenk taşı olan Kur'ân ve onların Kur'ân tasavvurları da benzer bir hüviyet taşımaktadır. Bu ortak noktalar şu şekilde ifade edilebilir: Kur'ân'a dönüş, Kur'ân ile davet, Kur'ân ile bilinçlendirme, Kur'ân'a dayalı İslâmî bir devlet

¹²⁶ Seyyid Kutub, 1906 yılında Mısır'ın köylerinden birisi olan Mûşat köyünde doğmuştur. İlköğrenimini burada alan ve Kur'ân hıfzını tamamlayan Kutub, daha sonra eğitim için Kahire'ye gitmiş ve burada öğretmen lisesinden mezun olmuştur. Daha sonra Dâru'l-Ulûm fakültesinden mezun olunca Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı olarak çalışmaya başlamıştır. Yayın hayatına ailevi şartlar sebebiyle lisans döneminde başlayan Kutub, Mısır'ın önde gelen edebiyat çevresini bu süreçte tanımış; Tâha Hüseyin ve Abbas Mahmud Akkâd gibi isimleri takip etmiştir. Ayrıca Seyyid Kutub'un da şair kimliğine sahip âlimlerden birisi olduğunu ve bir divanı olduğunu belirtmek gerekir. Ayrıntılı bilgi için bk: Yûsuf el-'Azîm, *Râidü'l-Fikri'l-İslâmî eş-Şehid Seyyid Kutub: Hayâtuhu ve medresetuhu ve asâruhu* (Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1400), 19-40; Hilal Görgün, “Seyyid Kutub”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/64; Zübeyir Karataş, *Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot* (Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 7; Abdülbâkî Muhammed Hüseyin, *Dîvânü şî'ri's-Şehid Seyyid Kutub* (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1998).

¹²⁷ Fatih Okumuş, “İslâmî Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutub” 70 (Aralık 2019), 20-22.

¹²⁸ Karataş, *Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*, 8.

¹²⁹ Surûr, *Allâme Fadlullâh ve tehadî el-memnû*, 49-50.

¹³⁰ Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevhî'l-kâşib*, 1029.

nizamı kurmak, İslamî düzenin gerektirdiği toplumu ve dolayısıyla bu toplumu oluşturan bireyin şahsiyetini Kur'ân ile inşa etmek.¹³¹

1.2.2.4. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî (öl. 1981)¹³²

Modern dönem Şîî düşüncesinin önemli isimlerinden biri olan filozof, âlim ve müfessir Tabâtabâî, reformist düşünürlerden birisidir. Havza medreselerinde tecdit ve ıslah faaliyetleri yürüten âlimlerden birisi olmuştur. Kum Havzası'nda pek bulunmayan tefsir ve felsefe derslerini başlatmıştır.¹³³ Yirmi yıllık bir sürecin sonucunda meydana gelen *Mizân* tefsiri ise bu çaba ve gayretlerin sonucudur.¹³⁴ Tefsirinden bahsetmeden önce kısaca onun Kur'ân anlayışından bahsetmek gerekirse öncelikle Tabâtabâî için Kur'ân, her türlü tahrifattan korunmuş, evrensel, ebedî ve mükemmel olan bir hidâyet rehberidir. Kur'ân, hayatı tüm yönleriyle kuşatan bir hayat tarzı sunarak kişiye bir dünya görüşü kazandırır.¹³⁵

Onun tefsirindeki yöntemi ise modern dönem tefsir ekollerinden mevdûî/konulu tefsir ekolü, modern dönem içtimâî tefsir ekolü ve rivâyet tefsir

¹³¹ Sümeyra Nalbant, "İslâmî Hareketin Radikal İki Yönü: Sünnî ve Şîî Paradigmanın Kur'ân Tasavvurları -Seyyid Kutub (ö. 1966)-Muhammed Hüseyin Fadlallah (ö. 2010)", *Ege 10. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 22-24 Aralık, 2023-İzmir*, ed. Dwi Solisworo (İzmir: Global Publishing House, 2023), 2/2564.

¹³² Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, 1321/ 1904 yılında İran'ın Tebriz şehrinde dünyaya gelmiştir. İlmi geleneğe müntesip bir ailede dünyaya gelen Tabâtabâî, erken yaşta anne ve babasını kaybettikten sonra bir müddet daha Tebriz'de kalmaya devam etmiş ilk eğitimini burada tamamlamış sonra ileri seviye eğitim için Necef'e gitmiştir. Necef'teki Havza-i İlmiyye'de fıkıh ve usûl derslerini, Âyetullah el-'Uzmâ el-Mîrzâ Muhammed Hüseyin en-Nâîni ve Âyetullah el-'Uzmâ eş-Şeyh Muhammed Hüseyin el-İsfehânî'den; felsefe derslerini es-Seyyid Hüseyin Bâdkûbî'den matematik derslerini Ebu'l-Kâsım Hânsârî'den almıştır. Tabâtabâî, Şeyh Ali el-Kummî ve Şeyh en-Nûrî'den hadis nakletme icazetine sahiptir. Tabâtabâî, Kum'da otuz yedi yıllık hocalık döneminde pek çok talebe yetiştirmiş ve pek çok ismi etkilemiştir. Tabâtabâî'nin etkilenen önemli isimlerin başında modern dönem İslam felsefesi ve hermenötik konularında önde gelen şahsiyetlerden Seyyid Hüseyin Nasr da vardır. Onun öğrencileri arasında Şîî İslam dünyasının önde gelen simalarından filozof âlim Murtazâ Mutahharî, İran Devrimi'nin kurucularından Muhammed Hüseyin Beheştî, Şeyh el-Cevâdî el-Âmulî ve Şeyh Misbah el-Yezdî gibi isimler vardır. Bilgi için bk: Ali el-Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecühü fî Tefsîri'l-Mizân* (Tahran: Muâviniyyetu'r-Riâseti li'l-'Alâkâtî'd-Düveliyyeti fî Münazzamti'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1405), 45, 52; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*, çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2016), 18; Emîn, *A'yânü's-Şia*, 255.

¹³³ el-Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecühü fî Tefsîri'l-Mizân*, 51.

¹³⁴ Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mizân Tefsir Örneği)*, 50.

¹³⁵ Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Kur'ân fî'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1393), 7, 20, 23, 138-139.

ekolünün mezcedilmesi ile meydana gelmiş bir tefsir olarak görülebilir.¹³⁶ Özellikle Menar tefsirinin onun kaynaklarından biri olması onun içtimâî tefsir ekolünün tefsir yöntemine dair özellikleri taşımasında etkili olmuştur.¹³⁷ Ahlâkî, sosyal ve felsefî meseleleri tefsirinde ele alması bu açıdan değerlendirilebilir. Bazılarına göre Tabâtabâî Abduh'un etkisinde kalmış onunla benzer yaklaşımlara sahip olmuştur.¹³⁸ Bazılarına göre ise onun bu tefsire başvurduğu yerler daha ziyade eleştiri ve cevap vermek için yapılmış alıntılarını ifade eder.¹³⁹

Tabâtabâî, kendisinden sonra Şîî İslam dünyasındaki tefsir yazımını etkilemiş bir âlimdir. Onun tefsiri, görüşlerin kabulünde etkin rol oynamış; onun görüşleriyle mukayese edilerek makbul olup olmadığı değerlendirilmiştir. Buna bir örnek vermek gerekirse Fadlallah'ın tefsirde yer alan bazı meselelere dair görüşlerinin Tabâtabâî'nin tefsiriyle kıyas edilerek eleştirildiği görülmektedir. Daha sonrasında bir öğrencisi bu eleştirilere cevap niteliğinde bir eser kaleme almıştır.¹⁴⁰

Tabâtabâî'nin Fadlallah üzerindeki etkisi, onun kaleme aldığı *Mîzân* adlı tefsirin, Fadlallah'ın kendi tefsirinde başvurduğu temel kaynaklardan biri olması açısından değerlendirilebilir. Yine İmam Bakır Sadr'ın Necef'te başlattığı tefsir halkaları gibi Tabâtabâî'nin de Kum'da tefsir derslerini başlatması ve Fadlallah'ın da Cebel-i Amil'e ilk geldiği zamanlarda tefsir faaliyetlerine başlaması bu etkileşimin bir sonucu olsa gerektir. Geleneksel olarak Fıkıh dersleri yerine Tefsir derslerinin yapılması, modern dönemde tefsir ilmine yüklenen anlam ile ilişkili olabilir. Özellikle Menâr ekolünün de etkisiyle ıslah hareketlerinin temel hareket noktasının Kur'ân ve tefsir olması bu tefsir halkalarının kurulmasında modern dönem tefsir anlayışının etkisi olduğu sonucuna götürebilir.

¹³⁶ Tabâtabâî, tefsirde olması gereken yöntem olarak öncelikle âyetler üzerinde düşünülmesi gerektiğini, ilgili âyeti açıklayan diğer âyetlerle ilişki kurulması gerektiğini sonrasında Hz. Peygamber ve imamlardan gelen rivâyetler ile konunun anlaşılması gerektiğini söylemektedir. O bu konuda yöntemini Hz. Peygamber'e isnat edilen "Kur'ân âyetleri, birbirini tasdik edecek şekilde nazil olmuştur" rivâyetine ve Hz. Ali'den nakledilen "Kur'ân âyetleri birbirini açıklar ve birbirine şahadet eder" rivâyetine dayandırmakta ve bunun Ehli Beyt yöntemi olduğunu söylemektedir. Yine Kur'ân merkezli bir tefsir yönteminin temel ilkesi olarak Kur'ân'a arz ilkesi, onun rivâyetleri kabul etmedeki temel ölçütüdür. Ayrıntılı bilgi için bk: Tabatabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslâm*, 63-68.

¹³⁷ Musa Kazım Yılmaz, "el-Mîzân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 30/214.

¹³⁸ Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mizân Tefsir Örneği)*, 55, 58, 76.

¹³⁹ el-Evsî, *et-Tabâtabâî ve menhecühü fi Tefsîri'l-Mîzân*, 72.

¹⁴⁰ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 8-10.

Mîzân tefsiri, bazı konularda *min vahyi'l-Kur'ân* tefsirindeki görüşlerin pekiştirilmesinde bir ölçüt olarak kabul edilmiştir. Nitekim Fadlallah zaman zaman kendi görüşlerinin ardından bu kanaatinin benzerinin *el-Mîzân*'da da bulunduğunu söylemektedir.¹⁴¹ Nihâyetinde son dönemde ortaya konulmuş büyük bir tefsir külliyyatı olan *Mîzân* tefsiri, *min vahyi'l-Kur'ân*'ın etkilendiği kaynaklardan birisidir. Nüzûl sebebi, Kur'ân'ın Kur'ân ile tefsiri yöntemi, ahlâkî ve psikolojik tahliller bu konuda örnek olarak verilebilir.

1.2.2.5. Ali Şerîatî (öl. 1997)¹⁴²

İranlı münekkî, siyaset ve düşünce adamı Ali Şerîatî, modern dönemde yetişmiş İslamî düşünceyi etkileyen ve İran İslam İnkılabının teorisyenlerinden biri olarak kabul edilen sosyolog ve dinler tarihçisi olarak anılan bir âlimdir. Fadlallah'ın Ali Şerîatî'den etkilenmesi direkt olarak kendisi veya eserlerinden hareketle gerçekleşmemiştir. Lübnan asıllı Fadlallah Arapların yaşadığı bir bölge olan Necef'te yetişmiş bir Arap âlimdir. Ali Şerîatî ise İranlı bir âlim olarak Farsça üzerinden eserler kaleme almaktaydı. Bu konuyla ilgili olarak tarafımızdan sorulan soruya Fadlallah'ın oğlu Cafer Fadlallah, Ali Şerîatî'den etkilenmenin ancak Fadlallah'ın derslerine katılan İranlı talebeler veya Farsça eserler üzerinden mümkün olabileceğini ifade etmiştir.¹⁴³ Ali Şerîatî'nin Fadlallah üzerindeki etkisi dolaylı olarak söylemler üzerinden gerçekleşmiştir, denilebilir.

Ali Şerîatî'nin genel İslam tasavvuru şu şekildedir: Öncelikle kişi ilim tahsil etmeli ardından eylem ve ıslaha yönelmelidir. Birinci aşama insanın ömrü boyunca hiç

¹⁴¹ Örnek olarak bk. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 9/150.

¹⁴² Ali Şerîatî, 1933 yılında İran'ın Horasan vilâyetine bağlı Sebzivar yakınlarındaki Kahak köyünde dünyaya gelmiştir. İlmî geleneğe mensup bir ailede yetişen Şerîatî, ilk eğitimini Kur'ân kursu hocası olan annesi Zehra Hanım ve İslam Tarihi ve Fıkıh Usulü alanlarında mütehassıs olan babası Muhammed Takî'den almıştır. İlk okul döneminde bir süre ilkokula ara veren Şerîatî, kısa bir dönem medrese eğitimi de almıştır. Sonrasında öğretmen lisesini tamamlamış ardından Meşhed Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nin bitirmiştir. Lisansüstü eğitim için Fransa'ya giden Ali Şerîatî, Sorbonne Üniversitesi'nde doktorasını tamamlayarak İran'a geri dönmüştür. Hayatı siyasî olaylar ve ilmî çalışmalar arasında geçen Şerîatî, bir yandan yayın hayatına devam etmekle birlikte diğer yandan İran istihbaratı SAVAK'tan saklanmak ile geçmiştir. Çeşitli süreler tutukluluk dönemi de geçiren Ali Şerîatî, İngiltere'ye kaçıp orada saklanmak isterken İngiltere'nin yardımı ile SAVAK'ın kendisine düzenlediği suikast sonucu öldürülmüştür. Bilgi için bk: Necdet Subaşı, "Ali Şerîatî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/38/577; İbrahim Gez, *Ali Şerîatî'nin Şiîliğe Bakışı* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 5; Ali Şerîatî, *Şia*, çev. Hicabi Kırılancıç (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 6.

¹⁴³ Cafer Fadlallah, *Cânibu'l-Bâhîseti Sümeyra Nalbant el-Muhterime* (Mektup 13 Ocak 2023), 1.

bitmeyecek bir aşama iken ikinci aşama ise nefsin terbiye edilmesini ifade etmektedir. Bunun ardından üçüncü aşama olarak toplumun ıslah edilmesi gelmektedir. Bu konuda onun İslam âlimlerini ve İslam toplumunu eleştirdiği görülmektedir. Dinamizmini kaybedip yas sürecine hapsolmamak ve Kur’ân’ı bu sürecin içerisinde hurafelerle kuşatılmış bir perspektifle anlıyor olmak onun temel eleştirilerinden birisidir.¹⁴⁴

Modern dönem içtimâî tefsir anlayışı veya Menar ekolünün ıslahat hareketi anlayışı İkbâl, Ali Şerîatî ve Fadlallah’ta “eylemsel teori/hareket metodu” terimine dönüşmüştür. Bu âlimlerin söylemi “eylem” ve “hareket” kavramları üzerine kurulmuştur. Eserleri dikkatle incelendiğinde sürekli bu kavramlara yer verdikleri görülecektir. Örneğin, Ali Şerîatî için “ümme, hareket halinde olan bir toplumu” ifade etmektedir.¹⁴⁵ Fadlallah’a göre de “Tefsir, bilinçli bir Kur’ân okuma eylemidir.”¹⁴⁶

Ali Şeriat’in Kur’ân tasavvuru incelendiğinde Fadlallah ile ortak noktalar bulunacaktır. Şerîatî’nin Kur’ân’ın herkes tarafından anlaşılır bir kitap olduğunu söylemesi,¹⁴⁷ Kur’ân’a saygı olarak görülen şekilsel bazı merasimleri eleştirmesi Fadlallah’ın Kur’ân tasavvuru ile benzerdir. Kur’ân’ın tahriften korunmuş olduğu¹⁴⁸ ve Kur’ân’ın bir bilim kitabı olmadığına¹⁴⁹ dair görüşleri de ortak noktalardır.¹⁵⁰

Değerlendirme

Yukarıda geçen bölümde Muhammed Hüseyin Fadlallah’ın yaşamı, dinî ve ilmî formasyonu ve onu şekillendiren önemli kişiliklerin etkileri değerlendirilmiştir. Fadlallah’ın hocalarından kendisine etki eden üç isim şöyle öne çıkarılmaktadır:

¹⁴⁴ Şerîatî, *Şia*, 27-30.

¹⁴⁵ Şerîatî, *Şia*, 45.

¹⁴⁶ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 32.

¹⁴⁷ Murat Kayacan, “Ali Şerîatî’nin Kur’ân Algısı”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2008), 94, 98.

¹⁴⁸ Kayacan, “Ali Şerîatî’nin Kur’ân Algısı”, 93.

¹⁴⁹ Şerîatî, *Şia*, 97.

¹⁵⁰ Ali Şerîatî ve Fadlallah arasındaki ilişkiye dair değinilmesi gereken konulardan birisi de Fanon’un her iki âlim üzerindeki etkisiyle ilgili meseledir. Filistin asıllı Amerika’da yaşamış olan İbrahim Ebu Rebi, kaleme aldığı İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri isimli eserinde Fadlallah’ın etkilendiği isimler arasında Fanon’u da saymaktadır. Böyle bir etkinin varlığı Fadlallah için söz konusu olduğunda bunun dolaylı olarak olması daha mümkün gözükmektedir. Bu etki öncelikle İslâmî Harekette Fadlallah’ın dava arkadaşı Şehid İmam Muhammed Bakır Sadr üzerinden olabilir. Nitekim onun Marksizm’le mücadele etmek adına eser telif ettiği bilinmektedir. Şerîatî’nin de etkilendiği âlimlerden biri olan Fanon, onun söylemleri itibarıyla Şîî dünyada tanınırlık kazanmış böylece diğer âlimlerin haberdar olmasını sağlamış olabilir. Ayrıntılı bilgi için bk: Hâirî, *Mebâhisü’l-Usûl*, 5/56; Ebu Rebi, *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, 333; Gez, *Ali Şerîatî’nin Şiiliğe Bakışı*, 8.

1. Âyetullah Seyyid Muhsin Tabâtabâi el-Hekîm: Şîî İslam âleminin önde gelen mercii taklidlerinden biri olduğu ve hem iç ve hem de dış politikada ilerici davranışları ve Sünnî Müslümanlarla birliktelik arayışları ile tanındığı aynı zamanda Muhammed Hüseyin Fadlallah'a hem ailevî hem de ilmî ve siyasî bir rehber olarak etki ettiği ifade edilmiştir.

2. Âyetullah Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Hûî: İlmî yetkinliği ve “velayet-i fakih” konusunda olumsuz görüşleri ile bilinen bir başka önemli âyetullah olarak ortaya çıkmaktadır. Fadlallah'ın, Hûî'nin sistematik çalışmalarından, sosyal faaliyetlerine, zahidane yaşamından akli esas alan ilmî anlayışına kadar birçok yönden etkilendiği anlatılmıştır.

3. Âyetullah İmam Muhammed Bâkır es-Sadr: Modern dönem Şîî çalışmalarında özel bir yere sahip, ilmî ve siyasî açıdan öne çıkan bir Şîî lideri olarak ifade edilmiştir. Sadr'ın tefsirdeki yenilikçi yaklaşımlarına ve “eylemsel tefsir” anlayışına dikkat çekilmiştir. Fadlallah'ın kendi tefsir anlayışında, Sadr'ın yaklaşımlarından etkilendiği ve tefsiri insanları harekete geçirmeyi amaçlayan bir yöntem olarak gördüğü belirtilmiştir.

Yukarıdaki bilgiler, Fadlallah'ın hem kişisel hem de entelektüel yönünün, alandaki diğer önemleri kişilerin etkisi altında nasıl şekillendiğine ışık tutar. Bu bağlamda onun tefsir anlayışı ve dinî liderlik yapısının temelini oluşturan bu kişisel ve akademik bağlantıları ele alındığında Fadlallah, yukarıda sayılan âlimlerin fikirlerinden beslenmiş onların ilmî liyakat ve siyasî tutumlarından ilham almıştır ve bu etkileşim, onun kendi dönemindeki faaliyetleri ve eserlerine yansımıştır.

Fadlallah'ın tefsir anlayışı ve İslamî Hareket üzerine düşüncelerinin oluşmasında farklı dönemlerde ve coğrafyalarda yaşayan başka âlimler de vardır. Fadlallah'ın kapsamlı fikrî yapılanmasının, Muhammed Abduh & Reşid Rıza, Muhammed İkbal, Seyyid Kutub, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi ve Ali Şerîatî gibi çeşitli düşünce akımları ve ilmi çevrelerden beslendiği anlaşılmaktadır.

Fadlallah'ın eserleri ve yaşam tarzı üzerinde söz konusu âlimlerin belli başlı doktrinler, usuller ve felsefeler açısından iz bıraktıkları tespit edilmiştir. Fadlallah'ın, Muhammed Abduh ve Reşid Rızâ'dan gelişen İctimâî Tefsir ekolünden, Muhammed İkbal'in eylemci ve dinamik Kur'an anlayışından, Seyyid Kutub'un İslâmî Hareketleri Kur'an'a dayalı inşa etmesinden, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâi'nin

metodolojisinden ve Ali Şerîatî'nin İslâmî kimlik ve aktivizm fikirlerinden ciddi anlamda etkilendiği söylenebilir.

Bu mukayeselerin Fadlallah'ın düşünsel mirasını ve çağdaş İslâmî düşünceye etkilerini anlamlandırmada ve onun tefsir yöntemini ortaya koymada katkı sağlaması umulmaktadır.

1.2.3. Eserleri

Fadlallah, fikhî ve içtihadî yetkinliği elinde bulunan bir müçtehit, başta Lübnan olmak üzere dünyanın çeşitli bölgelerinde tabiileri bulunan mercii taklid, siyasî kimliği ve siyasî teorisi olan aktivist; modern İslam dünyasında İslâmî Direniş teorisi bulunan ve İslâmî hareket lideri bir eylem adamı, şair, filozof ve psikoloji, sosyoloji, ahlak gibi alanlarda kitap telif eden çok yönlü bir yazardır.¹⁵¹ O, bu kitapların bazılarını kendi kaleme almış¹⁵² bazılarını öğrencilerinin yardımı ile hazırlamış; hutbe, ders, vaaz, röportaj,¹⁵³ mülakat ve konferanslarından hareketle derlenerek ortaya koymuştur. Örneğin *Kadâyânâ 'alâ dav'i'l-İslâm* isimli eseri, Necef'te İmam Musâ Sadr ile birlikte çıkardıkları *el-Edeb* isimli dergide kaleme aldığı “Kelimetunâ” başlıklı yazılarının derlenmesi ile hazırlanmış bir eserdir.¹⁵⁴

Onun tefsiri dışında Kur'an-ı Kerim ve tefsir alanında yazmış olduğu *Uslûbü'd-da' ve fi'l-Kur'ân*, *el-Hivâr fi'l-Kur'ân* isimli eserleri; İslâmî Hareket alanında yazmış olduğu *el-İslâm ve mantiku'l-kuvve*, *el-Mukâvemetü'l-İslâmiyye âfâk ve tetallu'ât*, *Hutûvât 'ala tariki'l-İslâm*, *el-Hareketü'l-İslâmiyye: Humûm ve kadâyâ*, *Me'a'l-hikme fi hattı'l-İslâm* ve konferansları, konuşmaları ve vaazlarını toplayan külliyat tarzında *en-Nedve* (20 cilt) ve *İşrâkatü'l-'Akl* (5 cilt) gibi eserleri bulunmaktadır.¹⁵⁵

¹⁵¹ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 27; Ebu Rebi, *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*, 332.

¹⁵² Fadlallah, bu kitabını Lübnan iç savaşı sürecinde bombalamalar devam ederken mum ışığı altında yazdığını belirtmektedir. Muhammed Hüseyin Fadlullah, *el-Hivâr fi'l-Kur'ân* (Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1996), 11.

¹⁵³ Röportaj şeklindeki kitaplara örnek olarak bk. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Dünya'l-mer'e* (Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1996); Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Dünya'-şebâb* (Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1998); Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Dünya't-Tıfl* (Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2002).

¹⁵⁴ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Kadâyânâ 'alâ dav'i'l-İslâm* (Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1996), ط.

¹⁵⁵ Diğer kitapları ve kitapların pdf durumları için bk. “el-Mektebe”, *Bayynat*, ts.

1.3. Tefsiri

1.3.1. Tefsirinin Genel Özellikleri

Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın en önemli eserlerinden biri olarak görülen ve Lübnan'a göç etmesinin ardından vefat edinceye kadar üzerinde çalıştığı *min vahyi 'l-Kur'ân* isimli tefsiri, uzun yıllar devam eden bir gayretin sonucudur. Tefsir, Arapça olarak kaleme alınmıştır. Dili sade ve akıcıdır. Arap diline vukufiyeti ile bilinen müfessirin bu tefsiri belagat açısından da edebî bir hususiyet arz etmektedir.

Fadlallah'ın *min vahyi 'l-Kur'ân* isimli tefsiri, modern dönem Şii tefsirlerinden birisidir. Bu tefsirin modern dönem tefsir ekollerinden içtimâî tefsir ekolüne mensup olduğu söylenebilir. Tefsirin genel amacı teorik ihtilaflar, dilbilimsel tartışmalar ve kıssalar gibi konulardaki açmazlar ile ilgilenmek değil; pratik hayatı tertip edecek Kur'ân ile bağlantılı bir yaşamı inşa etmektir. Bu çerçevede bu tefsirin ana hedefi eylemdir. Bazıları onun tefsirine Kurânî bir insan medeniyetini inşa etmek için hayata, insana ve evrene hitap eden İslâmî bir düşünce hareketi olarak yaklaşmaktadır.¹⁵⁶

Yukarıdaki bilgilerden hareketle onun tefsir yazım ve yayınlanma sürecine değinmek faydalı olacaktır. Tefsir, müellifin sadece kendi başına telifi neticesinde meydana gelmiş değildir. Tefsir derslerinin yazıya geçirilmesi, Fadlallah'ın nezaretinde yapılan tashihler ve daha sonra yazılan metinlerin ilavesiyle birlikte genişletilerek ortaya konmuştur. Fadlallah'ın bu tefsiri, üç farklı basım süreci geçirmiştir. İlk yayınlanan tefsirin mukaddimesi incelendiğinde bu tefsir çalışmasının, bir tefsir kitabı yazmak için kaleme alınmadığı öğrencilere yapılan tefsir derslerinden hareketle kaleme alınmış bir eser olduğu belirtilmektedir. Bu derslerin amacı ise; “Kur'ân'dan hareketle bir İslâmî direniş hareketi meydana getirmek” şeklinde açıklanmıştır.¹⁵⁷ Tefsirin 1. baskısı, tefsir derslerinin yazıya geçirilmesiyle birlikte 14 cilt olarak 1979 yılında Dârüz-Zehrâ tarafından Beyrut'ta yapılmıştır.

¹⁵⁶ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 30; Ma'rifet, *et-Tefsîr ve 'l-mufessirûn fî sevbihi 'l-kâşib*, 2/2/1029; Hüseyinî, *Mutârahâtün fî kadâyâ Kur'âniyye*, 7, 10; Mustafa Öztürk, “Şîî-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”, *Tarihten Günümüze Kur'ân'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir vd. (İstanbul: İlimYayma Vakfı, 2010), 265.

¹⁵⁷ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min Vahyi 'l-Kur'ân Tefsir Dersleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 1/8.

Tefsirinin ikinci baskısı, tashih edilerek ve ilavelerle birlikte 1998 yılında Dârül-Melek tarafından Beyrut'ta basılmıştır. Bu baskıda tefsir yazımı ile ilgili anlayışın değişmesinden bahsedilebilir. Mukaddimesinde tefsir ilimleri ile ilgili konuların tartışılması (Sembolik dil, hakikat-mecâz, zâhir-batın, müteşâbih, siyâk-sibâk, istihyâ yöntemi, nüzûl sebepleri, hadisin tefsirdeki konumu vd.) ve ilave konuların ilgili âyetlerin açıklanmasına eklenmesiyle tefsir kitabının teorik konuları genişletmesi gözlenmektedir.¹⁵⁸ Bu tefsir de derslerin ve konferansların yazıya geçirilmesi ve genişletilmesi neticesinde 24 cilt olarak basılmıştır.¹⁵⁹

Tefsirin 3. baskısı, diğer baskılardan içerik ve şekil açısından farklılıklar arz etmektedir. Bu baskıda vefatından önce Fadlallah'ın yazmış olduğu tefsirle ilgili konular bu basıma eklenmiştir. Daha önce yazılmış bölümler üzerinde gerekli tashihler yapılmış ve bazı ilavelerde bulunulmuştur. Rivâyetlerin, nakillerin ve kavramların asıl kaynağı gösterilmiştir. Tashih sürecinde Fadlallah'ın diğer eserlerinde yer alan tefsirle ilgili bölümler de Fadlallah'a arz edilerek tefsire dâhil edilmiştir.¹⁶⁰ Böylece mütemmim hâle gelmiş bir tefsir külliyyatı ortaya çıkmıştır. Tefsir külliyyatı, 2018 yılında 20 cilt olarak Dârü'l-Melek tarafından Beyrut'un kenar mahallelerinden biri olan Hârretü'l-Harîk'te basılmıştır.¹⁶¹

1.3.2. Müfessir Kimliği ve Tefsir Metodu

Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın tefsiri metoduyla ilgili bahse geçmeden önce onun müfessir kimliğine kısaca değinmek faydalı olacaktır.¹⁶² Daha önce belirtildiği

¹⁵⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11-25.

¹⁵⁹ Komisyon, *Muhammed Hüseyin Fadlallah:el-'Aklâniyye ve'l-hıvâr min ecli't-tağyîr*, thk. Muhammed Tahâmî Dekîr (Beyrut: Merkezü'l-Hadâratı li Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2010), 102; el- Hüseyînî, *es-Seyyid Muhammed Fadlallah mufessiren*, 29.

¹⁶⁰ Tashihi yapanlar şu kimselerdir: Dr. Seyyid Muhammed Rızâ Fadlallah, Seyyid Ca'fer Fadlallah ve Şeyh Cihâd Abdilhâdî Ferhât Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 9-10.

¹⁶¹ Kitabı pdf şeklinde Fadlallah'a ait resmi sitede bulmak mümkündür. Bayynat, "Tefsîru min vahyi'l-Kur'an", *Bayynat* (Erişim 21 Mart 2024).

¹⁶² Şîî-İmâmî gelenekte gerçek müfessir, Hz. Peygamber ve imamlardır. Fakat geçen zaman ve değişen şartlar için Ehl-i Beyt'ten aktarılan rivâyetler yeterli gelmemiş ve her asrın kendine mahsus dili ve özellikleri Kur'an'ı yeniden yorumlamayı gerektirmiştir. Bu nedenle müfessirler bu rivâyetlere bağlı kalmakla birlikte dirâyet yöntemlerini de tefsirde kullanmışlardır. Şîî gelenekte ahbârî ve usûlî olmak üzere iki ana eğilim vardır. Bu ekoller zaman zaman baskın duruma gelmişlerdir. Son dönem Şîî tefsir anlayışında ise usûlî ekol etkindir. Muhammed Hüseyin Fadlallah da tefsir anlayışını Ehl-i Beyt'ten aktarılan rivâyetler çerçevesinde oluşturmakta ise de -kabul ettiği rivâyetler kapsamında- onun bu iki eğilim açısından usûlî ekole mensubiyetinden bahsedilebilir. Koçyiğit, "Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", 68-80; Aslan Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve

gibi Fadlallah pek çok alanda eser telif etmiş olmakla birlikte modern dönem tefsir hareketleri içerisinde de ismi zikredilen bir müfessirdir.¹⁶³ Onun Şîî İslam geleneği açısından müfessir için şart koşulan özelliklere haiz olduğu görülmektedir.¹⁶⁴ Modern dönemde kaleme alınmış Şîî tefsir geleneğini geçmişten günümüze ilmî bir şekilde ortaya koyan *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn* isimli eserde müfessire ait şartlar bilinmesi gereken on ilmi (lûgat ilmi, iştikak, nahiv, kıraat, siyer, hadis, fıkıh usûlu , nâsih-mensûh, fıkıh ilmi, kelam ve mevhibe) bilmek ve muttaki olmak şeklinde belirtilmektedir. Fadlallah'ın bu eserde anılan müfessirlerden birisi olması da bu şartları taşıdığını göstermektedir.¹⁶⁵

Modern dönem Şîî tefsir hareketlerinin ele alındığı eserler incelendiğinde bu kitaplarda ismi anılan âlimlerden birisi olarak karşımıza çıkan Fadlallah, içtimâî tefsir ekolü veyahut konulu¹⁶⁶ tefsir ekolü çerçevesinde ismi anılan müfessirlerden birisidir.¹⁶⁷ Bu çerçevede Fadlallah'ın yerleştirilebileceği konum içtimâî tefsir ekolüdür. Bu ekolde ona özgün bir yer kazandıran husus, Şîî düşünce yapısıyla burada temsil edilmesidir.

Fadlallah, içtimâî tefsir ekolünün en önemli eserlerinden biri olarak addedilen *fî Zilâli'l-Kur'ân* tefsirinin sahibi Seyyid Kutub'un Ehli Sünnet paradigmasıyla yapmış olduğuna mukabil, Ehli Şîa kimliğiyle¹⁶⁸ tefsir telif eden bir müfessir olarak

Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 211.

¹⁶³ Musa Öztürk, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022), 196.

¹⁶⁴ Sultân Muhammed el-Cenâbezî, *Beyânü's-sa'âde fî makâmâtî'l-'ibâde* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbû'ât, 1977), 1/12; Koçyiğit, "Şîî-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu", 80-81.

¹⁶⁵ Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevhî'l-kâşib*, 1/52-55; 2/1029.

¹⁶⁶ Fadlallah, tefsirinde konulu tefsir yöntemini kullanmakla birlikte kendisine yöneltilen bir soru vesilesiyle konulu tefsir ve tecziî tefsir (atomik tefsir, âyet merkezli tefsir) arasını ayırmaktadır. Ona göre konulu tefsir, belirli bir konu çerçevesinde Kur'ân'ın çeşitli sûre ve âyetleri arasında bulunan tematik irtibatı göz önünde bulundurarak ilgili âyetleri bir araya getirerek bir meseleyi incelemektir. Tecziî tefsir ise tefsirde maruf olan âyetlerin Kur'ân sıralamasına göre yorumlandığı tefsir türünü ifade etmektedir. Bu kapsamda Fadlallah, *Kur'ân'ın Davet Metodu* (□□ □□□□□□ □□□□□□ □□□□□□) ve *Kur'ân'da Diyalog* (□□□□□□ □□ □□□□□□) eserlerini mevdûî tefsir türüne örnek olarak göstermektedir. Buradan hareketle kendi tefsirini konulu tefsir türüne ait bir tefsir türü olarak değerlendirmede anlaşılmaktadır. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *en-Nedve: Silsiletü nedvâtî'l-hivârî'l-'üsbûyye bi-Dimaşk*, thk. 'Âdil el-Kâdî (Beyrut: Dârü'l-Melek, 1998), 1/236-237.

¹⁶⁷ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 30.

¹⁶⁸ Rızâ Golîzâde - Muhammed Cevâd Tevekkulî, "Rûş Şinâseyi Allâme Fadlallah der nakdi ârâi Allâme Tabâtâbâyî der Tefsiri'l-Mizân", *Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran* 3/6 (2015), 82.

görülmektedir.¹⁶⁹ Fadlallah'ın tefsirinin özellikleri hakkında bir çalışma yapan öğrencisi onun tefsirinde yaygın olan tefsir anlayışını “terbevî, eğitimsel ve ıstılahî” tefsir metodu olarak görmektedir. Dahası bu kavramı, “harekî/hareketsel-eylemsel” metot olarak nitelendirmektedir.¹⁷⁰ Bu da onun tefsir anlayışının dinamik karakterini ortaya koymaktadır. Buna göre eğitim, eyleme dayalı, dönüşümü gerektiren faal bir süreçtir. Böyle bir tefsir anlayışı da okumayı eylemle birleştirmektedir.¹⁷¹ Fadlallah, rivâyet tefsirini, Kur’ân’ın insan hayatında etkin kılınması açısından yetersiz görmektedir.¹⁷² Modern dönem Şîi tefsir alanında tefsir ilimleri kitabı yazan Hâdî Ma’rifet, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn* isimli eserinde Fadlallah’ın tefsirini eğitici ve sosyolojik tefsir olarak nitelendirmektedir.¹⁷³

Kısaca modern Şîi tefsir anlayışına değinmek gerekirse bu alanda bir kırılma noktası *el-Mizân* tefsirinin müellifi Muhammed Hüseyin Tabâtabâî’nin tefsirdeki etkisiyle yaşanmış olduğunun belirtilmesi gerekir. Tabâtabâî, yazdığı bu tefsirle tefsir ilmine yeniden dinamizm katmış tefsiri felsefe ilmiyle birleştirmiş ve modern Şîi tefsir anlayışında bir mihenk taşı olmuştur. Kendisinden sonra yazılan tefsirler onun tefsiriyle mukayese edilmekte ve onun ilkelerine uygunluğu ölçüsünde kabul görmektedir. Hatta Fadlallah’ın Tabâtabâî’nin görüşlerini eleştirerek başka bir görüşü tercih etmesi sebebiyle eleştirildiği görülmektedir.¹⁷⁴ Tabâtabâî’nin tefsirindeki yöntemi ise modern dönem tefsir ekollerinden mevdûî/konulu tefsir ekolü, modern dönem içtimâî tefsir ekolü ve rivâyet tefsir ekolünün mezc edilmesi ile meydana gelmiş bir tefsir olarak görülebilir. Özellikle Menâr tefsirinin onun kaynaklarından biri olması onun içtimâî tefsir ekolünün tefsir yöntemine dair özellikleri taşımasında etkili olmuştur.¹⁷⁵ Ahlâkî, sosyal ve felsefî meseleleri tefsirinde ele alması bu açıdan

¹⁶⁹ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 30; Ma’rifet, *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn fî sevbihi’l-kâşib*, 2/1029.

¹⁷⁰ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 32; Komisyon, *Muhammed Hüseyin Fadlullah: el-’Aklâniyye ve’l-hivâr min ecli’t-tağyîr*, 102-103.

¹⁷¹ Bu anlayış Ehl-i Beyt’in tefsir anlayışı olarak ifade edilmektedir. Özellikle “tedebbürü’l-Kur’ân” kavramı çerçevesinde işlenen bu konuda bazı Şîi âlimler *tedebbür* kelimesini, “âyetlerin âyetlerle tefsir edilmesi, düşünce ve eylemin iç içe olması” şeklinde yorumlamaktadırlar. Haydar Âmulî, *Tefsîrû’l-muhîti’l-a’zâm ve’l-bahru’l-hudmer fî te’v’ili’l-kitâbillahi’l-’azîzi’l-muhkem*, thk. Muhsin el-Müsevî et-Tebrîzî (el-Ma’hedü’s-Sekâfî Nûr alâ Nûr, 1428), 1/م-1.

¹⁷² Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 63.

¹⁷³ Hüseyinî, *Mutârahâtün fî kadâyâ Kur’âniyye*, 7.

¹⁷⁴ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 8-10.

¹⁷⁵ Yılmaz, “el-Mizân”, 30/214.

değerlendirilebilir. Bazılarına göre Tabâtabâi Abdüh'un etkisinde kalmış onunla benzer yaklaşımlara sahip olmuştur.¹⁷⁶

Netice olarak Muhammed Hüseyin Fadlallah da bu çerçevede modern dönemde yaşamış bir âlim olarak Şîi tefsir geleneğinin ve modern tefsir geleneğinin ortaya çıkardığı müfessirlerden birisidir. Onu bu iki gelenek içinde ve bu iki geleneğin mezcedildiği anlayış çerçevesinde değerlendirmek gerekir.

Bazıları onun tefsirinde rivâyet tefsir yöntemini, ilmî/bilimsel tefsir yöntemini ve felsefî tefsir metodunu birlikte kullanarak kendine münhasır olan “istihyâ” yöntemini meydana getirdiğini söylemektedir. Bu metodun esası Kur’ân’dan başlayıp hayatın tüm alanlarına yönelen bir okuma-düşünme-eylem hareketidir. Bu metotta iki asıl vardır: Birincisi; âyetler, indiği tarihte dondurulamaz. Sebeb-i nüzûller âyetleri belirli bir kişi, olay ve zamana bağlı kılamaz. Âyetler her olay ve zamana genişleyen birer ilke sunmaktadır. Bu Ehl-i Beyt’in Kur’ân’ı anlama metodudur. Ehl-i Beyt’ten gelen bir rivâyette şöyle geçmektedir: “Kur’ân, ayın ve güneşin (sürekli bir) akışta olduğu gibi hareket hâlinindedir.” İkincisi ise; âyetin zâhirinin dışında tevil edilerek yorumlanmasıdır.¹⁷⁷

Fadlallah’ın tefsirinde âyetleri Kur’ân sıralamasına uygun olarak Fatihâ’dan Nâs’a doğru bir sıralama takip ederek tefsir ettiği görülmektedir. Onun bu sıralamayı takip etmesinde etkin bir düşünce olarak Kur’ân tasavvurunun yer aldığı ifade edilebilir. Nitekim ona göre tahriften uzak ve korunmuş bir Kur’ân, âyet ve sûrelerin sıralamasının da korunmuşluğunu ifade etmektedir.¹⁷⁸ Buna göre o, sûrelerin ve âyetlerin tertibinin tevfiķi olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle sûre ve âyet sıralamasına uygun bir tefsir telif etmiştir.

Genel olarak tefsirinde şu yöntemi takip etmiştir; Öncelikle sûrenin mekkî veya medenî olup olmadığını ve kaç âyet olduğunu belirterek başlamaktadır. Ardından sûreye genel bir giriş yapmakta ve burada sûrenin ismi, sûrenin konusu, sûrede dikkat çekilen ilkeler ve sûreler arası münasebet gibi hususlara dair açıklamalar yapmaktadır.¹⁷⁹ Burada okuyucu psikolojik açıdan konuya hazırlanmakta bir Müslümanın kendisini geliştirmesi için alması gereken mesajları hatırlatmaktadır. Bu

¹⁷⁶ Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîi Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mizân Tefsir Örneği)*, 55, 58, 76.

¹⁷⁷ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah müfessiren*, 99-101.

¹⁷⁸ “Mesâilu’l-Kur’âniyye”, *Sayedfadlallah.com* (Erişim 01 Ocak 2024).

¹⁷⁹ Örnek olarak bk: Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/89-90; 3/7-8; 4/7-14; 5/7-9; 6/7-13.

hazır bulunuşluk¹⁸⁰ ile mümin kimsenin Kur’ân’ın dünyasına girmesi beklenmektedir. Sonrasında âyetleri pasajlar halinde vermekte ve ilgili âyetlerdeki kavramların sözlük anlamına değinmektedir.

Fadlallah’ın tefsir yapmadaki amacı, Kur’ân atmosferini maddî ve manevî hayatın tüm alanlarında etkin hâle getirmektir.¹⁸¹ Bu nedenle de geçmiş ve gelecek arasında ilişki kurarak âyetleri tefsir eden Fadlallah, pek çok pasajın ardından “çıkarılacak dersler, ilkeler, tespitler” veyahut “bugün nasıl anlaşılabilir?” gibi başlıklarla âyetlerden çıkarılacak derslere yer vermektedir. Bireysel ve toplumsal mesajlara yer veren Fadlallah bu yöntemle “ihya” hareketine hizmet etmektedir.

İbn Teymiyye’nin en güzel yöntem olarak tabir ettiği¹⁸² ve Tabâtabâî’nin ise Hz. Peygamber’e isnat edilen “Kur’ân âyetleri, birbirini tasdik edecek şekilde nazil olmuştur” rivâyeti ve Hz. Ali’den nakledilen “Kur’ân âyetleri birbirini açıklar ve birbirine şehadet eder” rivâyetlerinden hareketle Ehli Beyt yöntemi olarak ifade ettiği¹⁸³ Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsiri, Fadlallah’ın tefsirinde takip ettiği¹⁸⁴ en önemli ilkelerden birisidir.¹⁸⁵ Bu metot “استقلالية القرآن” olarak ifade edilmektedir.¹⁸⁶ Burada kastedilen Kur’ân’ın bağımsız bir kaynak olması; Kur’ân’ın kendi kendini açıklaması ve kendi kendine delil olmasıdır. Bu da mevdûî/konulu tefsir yönteminin kullanılması anlamına gelmektedir.¹⁸⁷ Ancak bu ilke, Tabâtabâî’nin aksine Fadlallah’ın tefsirinde bir amaç değil araçtır.

min vahyi’l-Kur’ân tefsirinin metodunun en ayırıcı özelliklerinden birisi onun Ehl-i Beyt rivâyetlerini esas alıyor oluşudur. Şîî kimliğini hiçbir zaman yadsımayan Fadlallah, bunu ayırıştırıcı bir husus olarak görmemiş ve birleştirici bir paydada

¹⁸⁰ Vygotsky’e göre hazır bulunuşluk “Öğrencinin belirli bir öğrenme sürecine veya göreve başlamadan önceki bilgi, beceri, tutum ve motivasyon düzeyini ifade eder.” Vygotsky, öğrenmenin sosyal bir süreç olduğunu ve daha bilgili bir kişi (örneğin bir öğretmen, ebeveyn veya akran) ile etkileşim yoluyla gerçekleştiğini savunur. Lev S. Vygotsky, *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), 86-88.

¹⁸¹ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 30.

¹⁸² Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-tefsîr*, thk. Adnan Zerzûr (Dımeşk, 1972), 93.

¹⁸³ Tabatabâî, *el-Kur’ân fî l-İslâm*, 65.

¹⁸⁴ Fadlallah’a göre de Kur’ân’ın Kur’ân ile tefsir edilmesi, en güzel yöntemlerden birisidir. Bizzat Kur’ân’ın üslubu bu yöntemi desteklemektedir. Nitekim ona göre kıssaların ayrıntılarının farklı süreler etrafında işlenmesi bu konudaki örneklerden birisidir. Fadlullah, *en-Nedve*, 1/238.

¹⁸⁵ Fadlallah, *Tefsîru min vahyi’l-Kur’ân*, 2018, 1/358, 207, 214, 425, 469, 487.

¹⁸⁶ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 39.

¹⁸⁷ Bu yöntemin kullanılması, Tabâtabâî’nin Fadlallah üzerinde etkin bir rol oynadığını göstermektedir. Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 42-43, 45.

buluşmanın yollarını arayan bir âlim olmuş ve buna göre bir söylem ve eylem takip etmiştir. Ona göre Sünnet, İslam şeriatı ve İslam düşüncesi için ikinci temel kaynaktır. Hadis, genel Kur’ânî kavramların ayrıntılarını açıklamaktadır. Fakat Kur’ân, senedi açısından hadisten farklılık göstermektedir. Kur’ân senedi kat’i iken hadis bu derecede kuvvetli değildir ve ispata ihtiyaç duymaktadır. Rivâyetlerin kabulü söz konusu olduğunda onun takip ettiği usul, ilgili rivâyetlerin Kur’ân’a arz edilerek¹⁸⁸ ve Ehl-i Beyt’ten sadır olmuş kesin haberlere arz edilerek doğruluğunun tespit edilmesidir.¹⁸⁹ Tefsirinde âyetlerin yorumunda sıkça rivâyetlere başvurmuştur.¹⁹⁰ Onun hem Hz. Peygamber’den nakledilen sözler ve hem de masum imamlardan nakledilen rivâyetler için “hadis” ibaresini kullandığı görülmektedir.¹⁹¹

Fadlallah’ın hem Kur’ân’ı Kur’ân ile tefsir etmesi hem de rivâyetleri Kur’ân’a arz ederek rivâyetleri reddetmesine örnek olarak *sihir* konusundaki yaklaşımı ele alınabilir. Buna göre Fadlallah, sihri “duyuları etkileyen bir hile ve psikolojik anlamda insanı etkileyen bir kuruntu” şeklinde tanımlamaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber’den sihir ile uğraşan kimselere yönelik bu fiilin “küfür ve şirk” anlamı taşıdığına dair hadisleri nakletmektedir. Hz. Peygamber’e isnat edilen büyülenmiş olduğuna dair rivâyetleri uydurma olarak görmektedir. Bunun, Allah Resûlü’nün masumiyetine yönelik bir ihlal olduğunu savunan Fadlallah, aynı zamanda Hz. Peygamber’in kendisine yapılan sihirden etkilenmiş olduğunu söylemenin, Kur’ân’da Mekke’li müşrikler tarafından ortaya atılan ve reddedilen “büyülenmiş bir adam”¹⁹² ithamını kabul etmek anlamına geldiğini belirtmektedir.¹⁹³

Fadlallah’ın tefsir yönteminde kullandığı diğer ilkeleri kısaca ifade etmek gerekirse o, âyetlerde derin ve teorik tartışmalara girmemek, âyetleri psikolojik, sosyolojik açıdan inceleyerek güncel vakıalarla ilişkilendirmek, tefsir yaparken bir açıklama yöntemi olarak soru-cevap yöntemini kullanmak, rivâyetlerin metin tenkidini yapmak, ravileri ve müfessirleri eleştirmek, hadis ve haberleri genel olarak senetsiz ve

¹⁸⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 28.

¹⁸⁹ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 51.

¹⁹⁰ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 256, 266, 306, 319, 329, 344, 350, 353.

¹⁹¹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/256, 266, 319, 329, 344, 350, 353, 372; 17/311-312, 324.

¹⁹² el-İsrâ 17/47.

¹⁹³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 367-369.

kaynaksız aktarmak,¹⁹⁴ mutasavvıfları, veli inancını, taassubu, taklidi ve kutsallık atfetmeyi ilgili ve bağlantılı âyetlerde eleştirmek şeklinde bir yol izlemiştir.¹⁹⁵

Müellifin tefsir yöntemi usulsüzlük ile itham edilmiş; çeşitli konuları tefsire katması, tefsirde işlediği konuları dağınık bir şekilde anlatması ve siyasî konuları tefsire dâhil etmesi açısından tenkit edilmiştir. Onun kendisini çerçeveleyen bir sınır belirlemeden Kur'ân'ın zâhirine dayanarak yaptığı yorumların Fadlallah'ın içtihadına dayandığını ve bunların bazılarının zaman zaman kabul edilemeyecek içtihatlar olduğu eleştirisi de yapılmaktadır.¹⁹⁶

1.3.3. Kaynakları

Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Min vahyi'l-Kur'ân* isimli tefsirinde kullandığı kaynakları mezhebî açıdan bir ayrımla ele alarak Şîî kaynaklar, Sünnî kaynaklar, Mutezilî kaynaklar ve modern dönem kaynakları şeklinde tasnif etmek mümkündür. Onun tefsirinde ilk başvurduğu kaynaklar, Ehl-i Beyt düşüncesinin temel eserleri olmuştur. Bu çerçevede Şîîlerin dört sahih hadis eseri olarak kabul ettiği *Kütüb-i Erbaa* başta gelmektedir. Bu eserler şunlardır; Küleynî'nin *el-Kâfî* isimli eseri, Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* isimli eserleri yanında Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibsâr* isimli eserleri. Şîa mezhebinin bir diğer temel kaynakları olan Hz. Ali'ye isnat edilen hutbelerin toplandığı *Nehcü'l-belâğa* ve İmam Zeynelabidin'e atfedilen *Sahîfe-i Süccâdiye* Fadlallah'ın tefsirinde başvurduğu eserlerdendir. Şîa'nın önde gelen âlimlerine ait rivâyet ve dirâyet tefsirleri bu tefsirin başlıca kaynaklarından olmuştur. Bu çerçevede Kummî'nin (öl. 290/903) *Tefsîr-i Kummî*'si, Ayyâşî'nin (öl. 320/932) *Tefsîrü'l-Ayyâşî*'si, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin (öl. 460/1067) *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı, Tabersî'nin (öl. 548/1154) *Mecmau'l-beyân*'ı, Meclisî'nin (öl. 1110/1698-99) *Bihâru'l-envâr*'ı Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî'nin (öl. 1981) *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı ve Seyyid Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin (öl. 1992) *el-Beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*'ı örnek olarak sayılabilir.

Fadlallah, tefsirinde klasik veya modern olsun meşhur Şîî âlimlerin eserlerine ilgili konularda tefsirinde yer vermiştir. Örneğin Şeyh Sadûk'un (öl. 381/991)

¹⁹⁴ Bu husus tefsirin 3. basımında düzeltilerek ilgili rivâyetlerin tahriri yapılarak kaynakları belirtilmiştir. Bilgi için bk: Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/9.

¹⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/13.

¹⁹⁶ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 5-6, 7.

'Uyûnu'l-ahbâri'r-Rızâ ve 'İlelü'ş-şerâi' eserleri bunlardandır. Yine Tabersî'nin tefsirinin yanında *Mekârimü'l-ahlâk* ve *el-İhticâc ala ehli'l-licâc'ı*, Tûsî'nin tefsirinin yanında *Emâlî* ve *İhtiyârü ma'rifeti'r-ricâl'i* ve Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî mukaddimâti'l-usûl*, Evâilü'l-makâlât ve *İrşâd fî ma'rifeti hucecillahi ale'l'ibâdi* eseri bu minvalde zikredilebilir.

Sünnî kaynaklara da başvuran Fadlallah bu çerçevede Sünnîler nezdinde makbul olan ve kabul gören temel hadis kaynakları olan *Kütüb-i Sitte* başta olmak üzere İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *Musannef*'inden ve Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned* isimli eserinden yararlanmıştır. Fadlallah'ın tefsir rivâyetleri ve nüzûl sebepleri ile ilgili olarak meşhur rivâyet tefsirlerine de sıklıkla müracaat ettiği görülmektedir. Bunların başında Taberî'nin (öl. 310/923) *Câmiu'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân'ı*, İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (öl. 327/938), *Tefsîrü İbn Ebî Hâtim*'i, Vâhidî'nin (öl. 468/1076) *Esbâbu'n-nüzûl* ile *el-Vecîz ve tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîz* eserleri, Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201), *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*'i, İbn Kesîr'in (öl. 774/1373) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*'i ve Suyûtî'nin (öl. 911/1505) *ed-Dürri'l-mensûr* isimli eserleri gelmektedir. Fadlallah zaman zaman dirâyet tefsirleri olarak kabul edilen Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtîhu'l-gayb'ı*, Kurtubî'nin (öl. 671/1273) *el-Câmi li-ahkâmi'l-Kur'ân'ı* ve Beyzâvî'nin (öl. 685/1286) *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-tevîl* gibi eserleri de tefsirinde kaynak olarak kullanmıştır. Mu'tezilî âlim Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf* isimli eseri Fadlallah'ın tefsirinde kullandığı temel eserlerden birisidir. Bunun yanında kavramları açıklamak için başvurduğu bir diğer Mu'tezilî âlimin eseri ise Râğib el-İsfahânî'nin *el-Müfredât* isimli eseridir.

Fadlallah'ın tefsir kaynaklarından tasavvuf âlimlerinin eserlerine de başvurduğu görülmektedir. Bunlar arasından Sülemî'nin (öl. 412/1021) *Hakâiku't-tefsîr* ve Muhyiddîn İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) *Tefsîrü İbni'l-Arabî* vardır.

Modern dönem tefsir eserlerinden olan Muhammed Abduh (öl. 1905) ve öğrencisi Reşîd Rızâ'nın (öl. 1935) tefsiri *Tefsîrü'l-menâr*, Mahmûd Şeltût'un (öl. 1963) *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-kerîm*'i Seyyid Kutub'un (öl. 1966) *fî zilâli'l-Kur'ân'ı*, Ebü'l-A'lâ Mevdûdî'nin (öl. 1979) *Tefhîmu'l-Kur'ân'ı*, Saîd Havvâ'nın (öl. 1989) *el-Esâs fî't-tefsîr*'i ve Mustafa Merâğî'nin (öl. 1952) *Tefsîrü'l-Merâğî* isimli eserlerine de zaman zaman başvurmuştur. Bu eserlerden faydalanırken yer yer eleştirilerde de bulunmuştur.

Fadlallah'ın tefsirinde başvurduğu bir diğer kaynak da sözlüklerdir. Bunlar arasında Halil b. Ahmed'in (öl. 175/791) *Kitâbü'l-'ayn*'ı, Cevherî'nin (öl. 400/1009) *Tâcü'l-lüğa'sı*, İbn Manzûr'un (öl. 711/1311) *Lisânü'l-'Arab*'ı, Zebidî'nin (öl. 1205/1791) *Tâcü'l-'arûs*'ü gibi meşhur eserler bulunmaktadır.

Fadlallah'ın tefsirinde kullandığı kaynaklar arasında tarih eserleri de yer alır. Bunlardan Taberî'nin (öl. 310/923) *Tarîhu't-Taberî* ve İbnu'l-Haldûn'un (öl. 808/1406) *Kitâbü'l-'İber*'i genel tarih açısından başvurduğu kaynaklardır. Dinler tarihi bilgileri ile alakalı olarak İbn Nedîm'in (öl. 385/995) *Fihrist*'i ve Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'i tefsirinde kaynak olarak kullanmıştır. Bunların dışında Hz. İsa ve Hristiyanlarla ilgili konularda *Matta İncili*'ni de referans gösterilmiştir.¹⁹⁷

Bu bölümde, birinci ve ikinci başlıklarda Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın ilmî kişiliği ve tefsiri ele alınmıştır. Özellikle ilmî kişiliği ile ilgili başlık altında incelenen Hocaları ve Fadlallah'a Etki Yönleri ile Etkilendiği Diğer Bazı Âlimler başlıklarında ismi geçen kişiler nezdinde Şîî tefsir geleneğine ve modern tefsir ekolüne kısaca değinilmiştir. Ancak tezin başlığı gereğince ve Fadlallah'ın kültürel antropolojik incelemesinin özet bilgiler içermesi sebebiyle, bu konuyu burada biraz daha geniş bir çerçevede ele almak faydalı olacaktır. Bu nedenle, bir sonraki başlıkta Şîî tefsir geleneği kısaca ele alınacaktır.

1.4. Şîî Tefsir Geleneği¹⁹⁸ ve Fadlallah

İslam ilim geleneğinde yüz yıllar boyunca süregelen bir Şîî tefsir anlayışı mevcuttur. Kendi gelişim tarihi boyunca kırılma dönemleri geçiren bu ekol, bazılarına göre şu dört aşamadan oluşmaktadır:¹⁹⁹ 1- İlk dönem/Birinci rivâyet dönemi, 2- Orta

¹⁹⁷ Fadlallah'ın tefsirinin son cildinde yer verilen kaynak listesinde 233 tane eser ismi zikredilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 20/447-480.

¹⁹⁸ Bu tez çerçevesinde Şîî tefsir geleneği ile kastedilen, Şîa mezhebinin İsnâaşeriyye fırkasıdır. Muhammed Hüseyin Fadlallah, bu mezhebe mensup önemli Şîî-İmâmî âlimlerden birisidir.

¹⁹⁹ Şîî âlim Tabâtabâî, müfessirlerin tasnifi ile ilgili ele aldığı başlıkta Sünnî gelenek ile Şîî gelenekte kronolojik bir farklılık olduğunu belirtmektedir. Buna göre 300 yıl kadar devam eden imamlar silsilesi ile diğer nesil arasındaki ayrım, kronolojik değil imamlarla ilişkileri ile belirlenir. Burada onun Sünnî gelenekte üç nesil üzerine kurulan rivâyet geleneğini, subjektif ve hata barındıran içtihadî bir gelenek olarak nitelendirmesi göze çarpmaktadır. Böylece üç gruptan bahsedilmektedir: 1. Birinci nesil Hz. Peygamber ve imamlar (h. 1-2. asır) , 2. İkinci nesil imamların öğrencileri ve onların nakillerini yazıya geçiren âlimler (h. 2-3. asır), 3. Dil ve belagat gibi ilimlerde uzmanlaşmış âlimlerin belirli ilim dallarında kaleme aldığı tefsirler. Kelamî, irfanî ve felsefî tefsirler gibi. Kur'ân'ı tefsir eden müfessirler. Tabatabâî, *el-Kur'ân fi'l-İslâm*, 61-62.

dönem/Birinci dirâyet dönemi, 3- Son dönem/İkinci rivâyet dönemi ve 4- Çağdaş dönem/İkinci dirâyet dönemi.²⁰⁰ Şîî ilim geleneği, tefsir ilmi alanındaki faaliyetlerini ilk dönemden itibaren başlatmaktadır. Bu dönem Şîî inancına uygun olarak inşa edilmiştir. Buna göre Kur'ân'ın ilk müfessiri Hz. Peygamber, onun ardından gelen sahabe dönemi müfessirleri arasında da en önemli isim olarak Hz. Ali zikredilmektedir. Nitekim Hz. Ali, Hz. Peygamber tarafından özel bir şekilde yetiştirilmiş ve ona özel bilgiler verilmiştir. Hz. Peygamber'in vefatının ardından Hz. Ali'nin Kur'ân'ı, nüzûl tertibine göre cemetmesi²⁰¹ ve Hz. Peygamber'den aldığı ilmi kendisinden sonrakilere nakletmesi, ilk dönem tefsir hareketleri içerisinde yer almaktadır.²⁰² Bu dönemde tefsir ilmi, sahabe neslinden İbn 'Abbâs, Câbir b. 'Abdullah, 'Übey b. Ka'b gibi Hz. Ali'nin yanında yer alan sahabiler ile devam etmiştir. Tâbiîn döneminde ise Şîî olduğu ifade edilen ikinci nesilden olan Saîd b. Cübeyr, Yahya b. Ya'mer, Ebû Sâlih, Tâvûs b. Keysân, İbnü's-Sâib el-Kelbî, Süddî el-Kebîr, Hasan-ı Basrî, Ebû Hamza es-Sümmâlî, Câbir b. Yezid Cu'fî gibi âlimler Şîî ilim geleneğindeki tefsir faaliyetlerini devam ettirmişlerdir.²⁰³

Üçüncü nesilde tebeu't-tâbiîn âlimlerinden Ebû Hamza es-Sümmâlî,²⁰⁴ Ebû Basîr Yahya gibi İmam Bâkır'ın ashabından bazı âlimlerin isimleri sayılmakta ve bu âlimlere (rivâyetlerin cemedilmesi ile oluşturulmuş) tefsir isnat edilmektedir.²⁰⁵ Dördüncü tabaka tefsir âlimleri arasında ismi zikredilen Ali b. İbrâhîm el-Kummî, Şîî tefsir geleneğindeki en önemli isimlerden birisidir. Kendi dönemine kadar gelen rivâyetleri naklederek bu alanda başvuru kaynağı olan bir rivâyet tefsiri telif etmiştir. Yine bu dönemin öncü isimlerinden olan Ali b. Bâbaveyh hem hadis hem de tefsir

²⁰⁰ Habibov, "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler", 211.

²⁰¹ Kur'ân'ın cemedilmesi, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye verdiği bir görev olarak telakki edilmektedir. Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *et-Temhîd fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, 1432), 1/292. Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *Kur'ân İlimlerine Giriş*, çev. Yusuf Tazegün (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 140-141.

²⁰² Şîa nezdinde Hz. Ali ve masum imamlar Kur'ân'ın tefsiri hakkında tüm bilgiye vakıfturlar ve bu konuda yanılmaları mümkün değildir. Bu nedenle onlardan gelen sahih rivâyetler bağlayıcıdır. Ali Ekber Babaî, *Tefsir Ekolleri: İlk Müfessirler, Rivâyet Ekolü, Rivâyet Tefsirleri*, çev. Kenan Çamurcu (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014), 58-70, 76-92.

²⁰³ Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'ulûmi'l-İslâm* (Kum: Şeriketü'n-Neşr et-Tabâatü'l-İrâkiyyetü'l-Mahdûde, 1375), 316-318, 322-325.

²⁰⁴ İmam Ebu Ca'fer es-Sâdık ile arkadaş olduğu ve tefsiri olduğu ifade edilmektedir. Mehmet Yolcu, "İlk Dönem Tefsir Kitapları ve Müellifleri (En-Nedîm'in el-Fihristindeki 'Tesmiyetü'l-Kutub el-Musanefe fî Tefsiri'l-Kur'ân' Adını Taşıyan Listesi Bağlamında)", *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Güz 2015), 58; Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'ulûmi'l-İslâm*, 328.

²⁰⁵ Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'ulûmi'l-İslâm*, 328-329.

âlimlerinden birisi ve İmam Askerî'nin katiplerindendir. Bu dönemin en önemli âlimlerinden birisi de Muhammed b. Mes'ûd el-'Ayyâşî'dir. İmam Rızâ'nın ashabından olan İbrâhîm b. Furât el-Kûfî'de bu dönemin âlimlerindendir.²⁰⁶ Bu dönemin en önemli özelliği tefsir rivâyetlerinin nakledilmesi ve yazılı olarak kayda geçirilmesidir.

Yukarıdaki bilgiler ışığında Şîî ilim geleneğinde vaki olan iki ana ekole değinmek faydalı olacaktır. Bu iki ekol; *ahbârî* ve *usûlî* olarak ifade edilen iki farklı anlayıştır. Bu ekolün Ehl-i Sünnet geleneğinde rivâyet ve dirâyet tefsir ekolü ile mukayese edilmesi mümkündür.²⁰⁷ İlk dönemki Şîî tefsir anlayışında dönemin ilmî anlayışına uygun olarak nakil üzerine inşa edilen bir usûl takip edilmiştir. Bu ekol, nakledilen haberleri mutlak otorite olarak kabul ettiği için bu duruma matuf olarak *ahbârî* ismi ile ifade edilmektedir. Ahabârî ekolün Ehl-i Sünnet geleneğindeki rivâyet merkezli tefsir anlayışına göre ayırt edici özelliği, dayandıkları rivâyetlerin imamlardan gelmesi ve bağlayıcı olmasıdır. Hatta bazıları onların sözlerinin kat'iliğini "Ehl-i Beyt'in Kur'ân ilmi hata kabul etmez ve kesindir. Başkalarının aksine, onların sözüne hevâ veya kuşku ve tereddüt bulaşmamıştır. Yahut re'yle tefsir boyası değmemiştir." şeklinde ifade etmektedir.²⁰⁸

İsmâil b. Ali en-Nevbahtî (öl. 311/924) ile başlayan ve Şeyh Müfid (öl. 413/1022) ile sistematikleşen *usûlî ekol* ise yöntem olarak istidlal metodunu benimsemiştir.²⁰⁹ Bu metotta nakiller mutlak bağlayıcı değildir ve aklî yönetime tabi olarak incelenmektedir. Onlara göre dinî hükümlerin kaynağı Kitap, Sünnet, icmâ ve akıldır. Bu ekole müntesip Şîî müfessirlerin tefsir yöntemi olarak dirâyet tefsir anlayışını takip ettikleri görülmektedir. Bu ekolün önde gelen müfessirleri²¹⁰ arasında

²⁰⁶ Sadr, *Te'sisü's-Şîa li 'ulûmi'l-İslâm*, 329-333.

²⁰⁷ İbrahim Kutluay, "İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nde Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında Ahabârî ve Usûlî Âlimlerin Kütüb-i Erbaa'ya ve İctihada Yaklaşımları", *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-III (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, ed. Teceli Karasu - Mahsum AYTEPE (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021), 513-517.

²⁰⁸ Fethullah Neccârzâdegân, *Uygulamalı Tefsir (Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre Kur'ân Tefsirinin Prensipleri ve Âyetlerden Çıkarılan Bilgilerin Uygulamalı Tahkiki)*, çev. Kenan ÇAMURCU (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 136.

²⁰⁹ Mazlum Uyar, *Şîî Ulemâ'nın Oteritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004), 13-14, 21-23.

²¹⁰ Tefsir sahibi olmamasına rağmen tefsir dersleri veren, müfessir kimliği ile ön plana çıkan öğrenciler yetiştiren ve usûlî ekolün en önemli temsilcileri arasında sayılan Şerîf Murtazâ (öl. 436/1044), bazı modern dönem çalışmalarında Şîî-İmâmî müfessir olarak addedilmektedir. Mehmet Zülfi Cennet,

Tûsî, Tabersî, Ebü'l-Futûh er-Râzi gibi âlimlerin isimleri zikredilebilir. Bu müfessirlerin ortak özellikleri arasında Sünnî geleneğe karşı daha mutedil bir anlayış, bazı aşırı fikirleri mündemiç rivâyetlere eleştiri ve diğer mezhep kaynaklarından faydalanma söz konusudur.

On birinci asır ile başlayıp çağdaş döneme kadar devam eden kısa bir süreçte ahhârî ekolü yeniden etkisini göstermiştir. Bu dönemde Bahrânî'nin (öl. 1107/1695) *el-Burhân* ve Feyz el-Kâşânî'nin (öl. 1112/1700) *es-Sâfi* gibi eserler telif edilmiştir. Bu eserlerin özelliği, dirâyet tefsirlerini eleştirerek rivâyet tefsir yöntemini tercih etmeleridir.

Şîî-İmâmî tefsirlerin ortak özellikleri, mezhebe yöneltilen eleştirileri -diğer mezheplerde olduğu üzere- Kur'ân'ın otoritesi altında cevaplamak ve mezhebin görüşlerine meşruiyet kazandırmaktır. Bu çerçevede bu tefsirlerde işlenen ana temaların imamet, ismet, gaybet ve takiyye gibi meseleler olduğu görülmektedir. Yine bu ekolün zâhir-batın konusundaki tartışmalara yer verdiği görülmektedir.²¹¹ Ahbârî ve usûlî ekol arasında anlayış farkının temeli zâhir ve batın konusundaki yaklaşımlardır. Usûlî anlayış, zâhir ve zâhirin delaletini önemsemekte ve hüccet saymaktadır. Ahbârî ekol ise rivâyeti asıl bağlayıcı husus olarak addetmekte zâhirî hüccet olarak görmemektedir.²¹²

Çağdaş dönemde otorite yeniden usûlî ekolün eline geçmiştir. Burada özellikle Fadlallah'ın hocalarından biri olan Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin etkisinden bahsetmek gerekir. Onun yirminci yüzyılda usûlî geleneğin en önemli temsilcilerinden biri olduğu ve Necef'teki Hazva-i İlmiyye medreselerinde bu ekolü tekrar ihya eden kişi olduğu kabul edilmektedir. O içtihadın yeniden ilimde canlanmasını sağlamıştır.²¹³ İctihadın kapılarının açılması modern tefsir hareketinin de en önemli söylemlerinden birisidir.²¹⁴

Şîî/Usûlî Geleneğin Kur'ân Yorumu (Şerif Murtaza Örneği) (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 121-124.

²¹¹ Cennet, *Şîî/Usûlî Geleneğin Kur'ân Yorumu (Şerif Murtaza Örneği)*, 124, 130-131.

²¹² Hüseyin Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, çev. Erdal Tuncay (İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017), 66-67.

²¹³ Kazvînî, *el-Merci'îyyetü'l-diniyye*, 276-277; Gümüş, *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâetle İlişkilendirilen Ayetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu*, 69-70.

²¹⁴ Bu eleştiri öncelikle İslam hukukuna yönelik yapılmıştır. Ancak tecdid söylemlerinin en önemli isimlerinden biri olan Fazlurrahman'ın konuyu Kur'ân'ı yorumlama açısından ele alması, tefsir ilmi açısından önemli bir husustur. Seracettin Eraydın, "Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Tartışmalarında Fikrî ve Felsefî Yaklaşım (Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Muhammed Müctehid Şebusterî Örneği)", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (2021), 1391-1396; Fazlur Rahman, *Tarih*

Bu nedenle bu dönemde telif edilen tefsirleri yalnızca dirâyet tefsirleri olarak değerlendirmek bir yönüyle eksik kalacaktır. Bu dönemde kaleme alınan tefsirler, her dönemde olduğu gibi dönemin ilim geleneğine uygun olarak şekillenmiştir. Bu tefsirleri, Şîî bir nosyon ile ele alınan içtimâî tefsir ekolü çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Bunun en önemli delillerinden biri olarak modern dönem Şîî tefsir çalışmalarında tefsir usûlü alanında eser kaleme alan Hâdî Ma'rîfet'in çağdaş dönem Şîî tefsir çalışmalarını Muhammed Abduh ile başlatmasını zikretmek mümkündür. Ma'rîfet bu dönem çalışmalarını edebî-içtimâî tefsir ekolü şeklinde tasnif etmektedir. Muhammed Abduh ve Reşîd Rızâ, Cemâleddîn Kâsimî, Abduh'un öğrencisi Merâğî, Seyyid Kutub ve İbn Âşûr'u bu ekolün en önemli temsilcilerinden biri olarak ifade ettikten sonra silsilenin bir parçası olarak gördüğü Tabâtabâî'yi bu müfessirleri aşan bir şahsiyet olarak nitelirmektedir.²¹⁵ Dolayısıyla Tabâtabâî bu ilmî mirası Şîî düşünce ve felsefî gelenekle mezcederek bu alanda yeni bir perspektif ortaya koymuştur.

Bu tefsirlerde yer alan metodolojik özelliklerden âyetlere bütüncül yaklaşım, birey ve toplumun ıslah ve inşası, siyasî konulara yer vermek, Müslümanların Kur'an'a yönlendirilmesi,²¹⁶ hidayet merkezli Kur'an anlayışı, tasavvufî eğilimin eleştirilmesi²¹⁷ ve güncel meselelere Kur'an ışığında cevap üretmek gibi yöntemlerden istifade edilmesi ve mezhep üstü yaklaşımın benimsenmeye çalışılması Menâr ekolünün etkisine örnek olarak zikredilebilir.²¹⁸ Bu dönemin dikkat çeken hususiyetlerinden birisi de mezhep üstü eğilimin Sünnî-Şîî yakınlaşmasını sağlamış olmasıdır.²¹⁹ Ayrıca bu tefsir yöntemiyle donuklaşmış taklitçilikle eleştirilen ve fetret devrinde olduğu düşünülen tefsir ilminde içtihat kapısının açıldığı düşünülmektedir.

Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu, çev. Salih Akdemir (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 31, 39, 101.; Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 134-136, 273-276.

²¹⁵ Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn fî sebbihî'l-kâşib*, 2/999-1011.

²¹⁶ Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 323; Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alparslan Açıkgöç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 11-12.

²¹⁷ Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, 101-111; Rahman, *İslâm*, 301.

²¹⁸ Bu konuya örnek olarak modern dönem Şîî tefsir geleneğinde otorite kabul edilen Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin tavrı verilebilir. O Kur'an'ı tanımlarken herhangi bir mezhebin görüşünün değil, Kur'an'ın kendinin ne söylediğinin önem taşıdığını belirtmektedir. Tabatabaî, *el-Kur'an fî'l-İslâm*, 5-6.

²¹⁹ Şaban Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 95-96. Bu konuyu mukayese etmek için incelenen örnekler için bk. Ali Özek, "İmamiye-İsnâaşariye Şîası ve Tefsir Anlayışı", *Milletlerarası Tarihte Şiilik Sempozyumu* (İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993), 234-237.

Bazılarına göre bu ekol, Kur'ân'ı kuru şekilcilikten ve mezhep taassubundan uzak bir şekilde toplumun ve bireyin ıslahını hedefleyerek yorumlamaktadır. Bu yaklaşımda İsrâiliyat ve zayıf rivâyetlere karşı eleştirel tutum benimsenmekte gaybî ve faydasız tartışmalardan uzak durulmaktadır.²²⁰ Çağdaş Şîî çalışmalarında Konulu Tefsir ekolüne²²¹ örnek olarak Tabâtabâî'nin *el-Mizân*'ı; Ca'fer Sübhânî'nin *Mefâhîmu'l-Kur'ân*'ı ve Hûî'nin *Tefsîrû'l-beyân*'ı verilebilir. İçtimâî tefsir ekolüne örnek olarak ise Âyetullah Mekârim Şîrâzî'nin *Peyâm-ı Kur'ân* ve *Tefsîr-i Numûne*'si, Mahmûd Telâkânî'nin *Pertûy-i ez-Kur'ân*'ı ve Cevâd Muğniyye'nin *el-Keşşaf*'ı verilebilir. Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân* isimli tefsiri, içtimâî/sosyolojik tefsir ekolü içerisinde değerlendirilmektedir.²²² Fadlallah'ın bu tefsir ekolü çerçevesinde tefsirinde kullandığı kaynaklar arasında *Menâr*, *Tefsîrû'l-Merâğî*, *fî zilâli'l-Kur'ân*, *et-Tahrîr* ve *t-tenvîr*, *el-Mîzân*, *el-Emsel* (Mekârim Şîrâzî), *et-Tefsîrû'l-Kâşif* (Cevâd Muğniyye)²²³, *el-Beyân fî tefsiri'l-Kur'ân* (Hûî) ve *Tefsîru'l-*

²²⁰ Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevhî'l-kâşif*, 2/1008-1010.

²²¹ Bu ekolün “Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme” ilkesini çerçevesinde yapılan tefsir çeşidi hakkında Şîî âlimler bu anlayışın kendi mezheplerine ait olduğunu ve metodun Ehl-i Beyt imamı ile başladığını düşünmektedirler. Tabatabâî, *el-Kur'ân fî'l-İslâm*, 138; Babaî, *Tefsir Ekolleri: İlk Müfessirler, Rivâyet Ekolü, Rivâyet Tefsirleri*, 1/243-244; Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 66-67.

²²² Ca'fer Sübhânî, Mekârim Şîrâzî ve Cevâd Muğniyye'nin tefsir anlayışları ile ilgili ülkemizde üç tefsir çalışması bulunmaktadır. Mekârim Şîrâzî ve Cevâd Muğniyye içtimâî tefsir ekolüne müntesip müfessirler arasında değerlendirilirken Sübhânî ile ilgili yapılan tezde herhangi bir ekole atf yapılmamıştır. Tefsir yöntemi ismi ile çalışılmış olsa da çalışma müellifin tefsir metodu ile ilgili ilkelerden bahsetmiş ancak genel bir yöntem ismi zikretmemektedir. Fakat Şîî tefsir çalışmalarında Konulu tefsir ekolü ile ilişkilendirildiğini belirtmek gerekir. Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevhî'l-kâşif*, 2/999-1011; Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 324-327; Mehmet Burak Çakın, *Çağdaş Şîa Müfessirlerinden Âyetullâhî'l-Uzmâ Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin Tefsîr-i Nümûne Adlı Eserinde Psikolojik Tahliller (Yûsuf Sûresi Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 17, 26-27, 35; Ahmet Karadağ, *Muhammed Cevâd Muğniyye'nin Et-Tefsîru'l-Kâşifinde Kur'ân'ı Yorumlama Metodu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 186; Mohammad Ahmadi, *Menhecû'l-Allame Nâsır Sübhânî fî Tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm Allame Nâsır Sübhânî'nin Kur'an tefsirindeki metodu* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Habibov, “İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler”, 218-219.

²²³ Cevâd Muğniyye'nin Fadlallah'ın öğrencilerinden biri olduğunu ifade etmek gerekir. Fadlallah vefat edene kadar onun takipçilerinden birisi olmuştur. Bu bilgiden hareketle Cevâd Muğniyye'nin Fadlallah'ın tefsir yönteminden etkilendiği söylenebilir. Zira kendisi de tefsirini Fadlallah'tan daha sonra kaleme almıştır. Muğniyye, *Tecâribü Muhammed Cevâd Muğniyye*, 42-43; Ahmet Karadağ, *Muhammed Cevâd Muğniyye'nin Et-Tefsîru'l-Kâşifinde Kur'ân'ı Yorumlama Metodu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 9, 15.

Kur'ân-ı Kerîm (Şeltût) yer almaktadır.²²⁴ Bu bilgiler ışığında Fadlallah'ın tefsirinin konumu açıkça ortaya çıkmaktadır.²²⁵

Modern dönem Şîi tefsir geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri, daha önce de belirtildiği gibi, Tabâtabâî'dir. Onun tefsiri, klasik rivâyet merkezli anlayış ile modern tefsir hareketi arasında bir köprü niteliği taşımaktadır. Tabâtabâî, klasik anlayışın dilbilim ve rivâyet temelli yaklaşımını bazı hususlarda eleştirmekle birlikte bu metodu aşarak irfanî ve felsefî bir derinlik kazandırmıştır.²²⁶ Fadlallah ise bu çizgiyi modern psikoloji ve sosyo-politik bir perspektifle yorumlayarak tefsiri daha eylem merkezli bir yapıya dönüştürmüştür.²²⁷ Böylece Tabâtabâî klasik ile modern arasında bir geçiş sağlarken Fadlallah tefsiri toplumsal dönüşümün bir aracı olarak konumlandırmıştır. Aynı zamanda Fadlallah'ın tefsiri, Seyyid Kutub'un tefsirinin Şîi tefsirdeki karşılığı olarak görülmektedir.²²⁸

Fadlallah'ın tefsiri yöntem ve içerik yönüyle bu ekol içerisinde yer alan bir tefsirdir. Onun tefsiri klasik tefsir yöntemiyle Kur'ân ilimlerine yer vermesi bakımından geleneksel anlayışla benzerlik gösterirken, Kur'ân'ın toplumsal hayata nasıl yön vereceği ve mesajlarının nasıl anlaşılması gerektiği üzerine yaptığı vurgularla bu yaklaşımdan ayrılmaktadır.

Bu bilgiler ışığında Fadlallah'ın tefsirinin anlaşılmasında iki sacayağı bulunmaktadır: 1. Şîi-imâmî tefsir geleneğinin müntesibi olan bir müfessirdir. Bu geleneğin iki ana anlayışından biri olan usûlî ekolün takipçilerindendir. İstidlal yöntemini benimsemiş ve âyetlerin zâhirîn delâleti çerçevesinde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. 2. Modern dönemde yaşayan bir müfessir olarak kendi yaşadığı çağın ilmî geleneğinden etkilenmiştir. Bu dönemde etkin rol oynayan İctimâî tefsir/Menâr tefsir ekolünün yöntem özelliklerinin izdüşümleri onun tefsirinde gözlenmektedir.

²²⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 20/450-451, 453-455, 467, 478.

²²⁵ Fadlallah'ın bu tefsir eserlerinin hepsini birincil kaynak olarak kullandığı düşünülmemelidir. Bazen müelliflerin bazı görüşlerine yer vererek eleştirmektedir. Fadlallah'ın temel kaynak olarak gördüğü, zaman zaman görüşlerini teyit etmek için kullandığı ve bununla birlikte yer yer eleştirdiği en önemli kaynak *el-Mizân* tefsiridir. Hûî'nin *el-Beyân* tefsirine de benzer şekilde atıf yapmaktadır. İbn Âşûr, Merağî ve Seyyid Kutub'un görüşlerini otorite ve delil olarak zikrettiği bir mesele tespit edilmemiştir.

²²⁶ Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîi Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mizân Tefsir Örneği)*, 55-62.

²²⁷ Rahîm Kerîm Alî Şerîfî - Enver Ekrem Fâdıl Hasûnî, "Nazariyyetü'l-hareketi inde's-Seyyid Hüseyin Fadlillâh ve eserihâ fî tetavvuri'd-dersi't-tefsiriyyi", *Mecelletü Câmiatü Bâbil* 25/2 (2017), 761-762.

²²⁸ Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve 'l-mufessirûn fî sevhî 'l-kâşib*, 2/1029.

1.5. Tefsirin İctimâî Tefsir Ekolü Açısından Değerlendirilmesi

Bu başlıkta, içtimâî tefsir ekolünün tarihsel gelişimi ve içtimâî tefsir ekolünün mahiyet ve özellikleri üzerinde durulmayacaktır.²²⁹ Bunun yerine, Fadlallah'ın tefsirinde öne çıkan sosyolojik unsurlar detaylı bir şekilde incelenecek ve analiz edilecektir. Fadlallah'ın tefsiri, İslamî metinleri sadece dini ve ahlâkî boyutlar açısından ele almakla kalmamakta aynı zamanda toplumsal yapılar ve dinamikler üzerinde de durmaktadır. Onun tefsir yaklaşımının, Kur'an'ın sosyal adalet, ekonomik düzen, aile yapısı ve toplumsal ilişkiler konularındaki rehberliğini ön plana çıkardığı görülmektedir.

Bu başlıkta, Fadlallah'ın tefsirinde, içtimâî tefsir ekolünün metodunu hangi boyutta kullandığı değerlendirilecektir. Bu değerlendirme, Fadlallah'ın tefsirinde toplumsal meselelere ne ölçüde ve nasıl yaklaştığını, içtimâî tefsir ekolünün ana ilkeleriyle örtüşüp örtüşmediğini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Ardından, tefsirinde ele aldığı belirli meseleler ve bu meseleleri yorumlama şekli, Fadlallah'ın toplumsal olaylara ve sorunlara dair yaklaşımları incelenecektir. Bu başlıklar altında, Fadlallah'ın sosyolojik analizlerinde hangi yöntemleri benimsediği ve âyetlerin toplumsal bağlamlara nasıl uygulandığı üzerinde durulacaktır.

İctimâî tefsir ekolü, ortaya çıkış sürecinden itibaren farklı isimlerle anılmaktadır.²³⁰ Bu ekolün en yaygın bilinen isimlendirmelerinden biri de “Menâr ekolü” olmuştur. Bu isimlendirme, içtimâî tefsir yaklaşımını ilk sistematik hâle getiren ve bu yöntemi kurumsallaştıran öncüler olan Muhammed Abduh ve öğrencisi Reşid

²²⁹ Konuyla ilgili yapılmış pek çok çalışma bulunmaktadır. Burada aynı konuyu ele almak, benzer konuların tekrar tartışılması ve aynı delillerin tekrar zikredilmesini gerektirmektedir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirîn fî sevhî'l-kâşib*, 1008-1010; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2015), 776-779; Muhsin Demirci, *Tefsir Tarihi* (İstanbul: İfav Yayınları, 2011), 246-252; Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, 29-38; Mustafa Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir - Necdet Yılmaz (İstanbul: İlimYayma Vakfı Yayınları, 2010), 307-338; Ferruh Kahraman, *Sosyolojik Tefsir: Toplumlari İlahî Kelâmla Düşünmek Üzerine Temel Temalar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 161-183; Kurt, “İctimâî Tefsir Ekolü”, 53-93; Doğru, *İctimâî Tefsir ve Tefsîrî'l-Merâğî*, 72-91.

²³⁰ Kahraman, *Sosyolojik Tefsir*, 162-167; Lütfullah Cebeci, “Sosyolojik Tefsirin İmkan ve Sorunları”, *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, (2011), 353-372; Ayrıntılı bilgi ve tartışmalar için bk. Mustafa Karagöz, “Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir”, *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*, ed. Bilal Gökçir - Necdet Yılmaz (İstanbul: İlimYayma Vakfı Yayınları, 2010), 307-335.

Rızâ'ya dayanmaktadır.²³¹ Menâr ekolü, özellikle toplumsal sorunları Kur'ân ışığında çözme çabasıyla belirgin hâle gelmiş ve İslam dünyasında modernleşme sürecine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır.

Bu ekolün temel yaklaşımı, Kur'ân'ın çağdaş meselelerle ilişkilendirilmesi ve âyetlerin güncel sorunlara rehberlik edecek şekilde yorumlanmasıdır. Benzer bir yaklaşımla, Fadlallah da müfessirin görevinin, yaşadığı dönemin atmosferine uygun olarak kelimeleri araştırmak, dönem, kavramlar ve âyetler arasındaki irtibatı kurmak olduğuna inanmaktadır.²³² Nihayetinde tefsir, müfessirin kendi tecrübe ve bilgi birikimine bağlıdır.²³³

Fadlallah'ın yaşadığı dönemde etkin olan ilim anlayışından etkilendiği ve bu etkinin tefsirine yansıdığı söylenebilir. Fadlallah, Şîî ilim geleneği, Sünnî ilim geleneği ve modern dönem arasında bir köprü görevi görmüştür. Onun, her iki geleneğin kaynaklarını tefsirinde kullanarak mezhep üstü bir yaklaşım benimsemeye çalışması ile içtimâî tefsir ekolünün yöntem ve üslubunu benimsemesi, bu görüşü desteklemektedir.

1.5.1. Yöntem

İçtimâî tefsir yöntemi için sınırları belirli, kuralları herkes için geçerli olan bir tefsir metodundan bahsetmek mümkün değildir. Bu ekolün temel zemini, tefsir ilmi geleneğine eleştiri ve toplumsal analiz üzerine kuruludur. Bu bağlamda içtimâî tefsir ekolünde, tefsir yöntemi büyük ölçüde toplumsal şartlara ve müfessirin kapasitesine bağlı olarak şekillenmektedir. Müfessirin yaşadığı dönemin sosyal, siyasî ve kültürel dinamikleri, onun tefsir anlayışını ve metodunu doğrudan etkiler. Dolayısıyla, bu ekolde katı bir metodoloji yerine esnek ve durumlara göre değişkenlik gösteren bir yaklaşım benimsenmektedir. Bu da içtimâî tefsirin, toplumsal meseleleri ele alırken farklı yorum ve yöntemlere açık olmasını sağlar.

Ekolün eleştirel bir zeminden hareket etmesi ve çağın çoğulculuk anlayışını benimsemesi, tefsirde bütüncül ve akıl merkezli bir yaklaşımın ortaya çıkmasını

²³¹ Kahraman, *Sosyolojik Tefsir*, 166; Orhan Atalay, *20. Yüzyıl Tefsir Akımı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2004), 82; İbrahim Hilmi Karslı, "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 146; Soner Aksoy, "İçtimâî Yaklaşım", *Kur'ân'a Yeni Yaklaşımlar Postmodern Zamanda Tefsir Yapmak*, ed. Ali Karataş vd. (İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2023), 263-264.

²³² Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/484.

²³³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/23.

sağlamıştır. Bu yaklaşım, farklı bakış açılarının ve metodolojik esnekliklerin bir arada değerlendirildiği bir zemin sunmaktadır. Ayrıca, modern ilimlerden faydalanma, mezhep üstü bir değerlendirme gayreti ve İsrâiliyat rivâyetlerine karşı olumsuz bir duruş sergilenmesi, bu çoğulcu ve eleştirel yaklaşımın neticesidir. Bu unsurlar, içtimâî tefsir ekolünün, geleneksel sınırları aşarak daha geniş bir perspektif ve daha kapsamlı bir yorum çerçevesi geliştirmesine olanak tanımaktadır.

Bu başlık altında içtimâî tefsire isnat edilen bu tefsir ilkelerinin,²³⁴ Fadlallah'ın *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân* adlı eserinde tatbik edilip edilmediği incelenecektir. Bu inceleme, Fadlallah'ın tefsir anlayışında, içtimâî tefsir ekolüne özgü ilkelerin ne ölçüde ve nasıl uygulandığını anlamayı amaçlamaktadır. Ele alınacak ilkeler arasında eleştirel yaklaşım, akıl merkezli yorumlama, modern ilimlerden faydalanma, mezhep üstü bakış açısı ve İsrâiliyat rivâyetlerine karşı tutum gibi unsurlar yer alacaktır. Bu değerlendirme, Fadlallah'ın tefsir metodolojisinin, içtimâî tefsir ekolü ile ne kadar örtüştüğünü ve bu ekolün ilkelerinin Fadlallah'ın eserinde ne kadar etkili olduğunu ortaya koyacaktır.

1.5.1.1. Bütüncül Yaklaşım

Modern dönem tefsir hareketinde, Kur'ân'ı yorumlamada benimsenen en önemli ilkelerden biri, konuların bütüncül bir yaklaşımla ele alınmasıdır. Bu ilke hem Kur'ân'ın iç bütünlüğünü hem de nüzûl-sîret ilişkisi açısından dış bağlamı göz önünde bulundurmayı amaçlamaktadır.²³⁵ Bir başka yönüyle de bütüncül yaklaşım, âyetlerin tefsir edilmesinde küllî kaidelerin tespit edilmesi ve meselelerin bu perspektifle ele alınmasını ifade etmektedir.²³⁶

Fadlallah'a göre Kur'ân'da konuların ele alınış biçimi, çok yönlü ve bütüncül bir yaklaşımla karakterize edilmektedir. Kur'ân'daki âyet ve sûreler incelendiğinde, militarist konuların ruhanî boyutlarla birleştiği ve sosyal meselelerin ahlâkî ilkelerle iç içe geçtiği bir perspektifi yansıttığı görülmektedir. İnsan kişiliğinin tek yönlü olmadığını savunan bu yaklaşım, tek yönlü analizler yerine bütüncül bir değerlendirme

²³⁴ Doğru, *İctimaî Tefsir ve Tefsîrû'l-Merâğî*, 76-84.

²³⁵ Hâlis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri* (İstanbul: Şûle Yayınları, 2011), 43-56; Muhammed Coşkun, *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzûl İlişkisi* (İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014), 25-32, 75-81.

²³⁶ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otto, 2020), 91-101.

gerekliliğini ortaya koymaktadır. İnsan kişiliğinin çeşitli yönlerinin bir arada ve uyum içinde hareket ettiğini vurgulayan Kur'ân, maddî ve manevî boyutların birbirinden ayrılmaz olduğunu ifade etmektedir. Kur'ân, İslam kişiliğinin dengesini bu çok yönlü etkileşim üzerinden kurmakta; bireysel tutum ve davranışların toplumsal bağlamlardan bağımsız değerlendirilemeyeceğini vurgulamaktadır. Müellife göre insan tabiatına gerçekçi bir şekilde yaklaşan Kur'ân'da, özellikle savaş ve barış meselelerinin ele alındığı sûrelerde, Kur'ân'ın bu bütüncül yaklaşımının en çarpıcı örnekleri sunulmaktadır. Bu nedenle, müellife göre Kur'ân'ın metodolojisi, bir meseleyi ele alırken farklı yönleri dikkate alan kapsamlı bir inceleme yöntemi olarak değerlendirilebilir.²³⁷

Fadlallah'ın tefsirinde kullandığı “Kur'ân'ı Kur'ân ile tefsir etme” yöntemi, içtimâî tefsir ekolünün eleştirel ve bütüncül yaklaşımıyla örtüşen bir anlayış olarak değerlendirilebilir. Bu yöntemde, Fadlallah benzer konulardaki âyetleri bir araya getirerek Kur'ân'ı daha geniş ve derin bir bağlamda ele almakta böylece Kur'ân'ın içsel tutarlılığını ve mesajının bütüncüllüğünü vurgulamaktadır. Aynı zamanda, âyetleri tek tek ele almak yerine, kendi bağlamları içerisinde pasajlar halinde değerlendirmesi de bu yaklaşımının bir yansıması olarak görülebilir. Bu yöntem, Kur'ân'ın mesajını anlama sürecinde metinler arası bağlantıları ön plana çıkararak Kur'ân'ın bütünlüğünü ve içerdiği mesajların birbiriyle olan ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

1.5.1.2. Hidayet Merkezli Kur'ân Anlayışı

Kur'ân'ın bir hidayet kitabı olduğuna dair yapılan vurgu, Kur'ân'ın bir bilim kitabı olduğu görüşüne karşıt bir bakış açısı olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın esas amacının insanlara doğru yolu göstermek, manevî rehberlik sağlamak ve ahlâkî öğretiler sunmak olduğunu ön plana çıkarmaktadır. Kur'ân'ın bilimsel verilere yer vermesinin ise esasen hidayet amacına hizmet eden bir araç olarak görülmesi gerektiği savunulmaktadır.²³⁸ Bu çerçevede Kur'ân'ın ana gayesi, bilimsel gerçekleri açıklamak değil, insanları hidayete eristirmektir.²³⁹

²³⁷ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/10.

²³⁸ Doğru, *İctimâî Tefsir ve Tefsîrî'l-Merâğî*, 87.

²³⁹ Muhammed Abduh - M. Reşid Rıza, *Kur'ân Okumaya Giriş*, çev. Yusuf Aydın (İstanbul: Ekin Yayınları, 1996), 19.

Fadlallah, içtimâî tefsir anlayışına uygun düşen bir perspektif ile Kur'ân'ın hidayet kitabı olduğunu pek çok yerde vurgulamaktadır.²⁴⁰ Bu bakış açısıyla hareket eden müellif, Kur'ân'ın hidayet yönüne ağırlık verdiğini ve bu nedenle eserinin ibret ve ders çıkarma, sosyal ve eğitimsel mevzular, nasihat, manevî rehberlik, siyaset ve gündelik hayata dair konular içerdiğini belirtmektedir.²⁴¹ Bu bağlamda Fadlallah Kur'ân'ın genel anlamı itibarıyla bir tarih kitabı olmadığını, esasen Kur'ân'ın hidayet, irşat ve bir kılavuz kitabı olduğunu vurgulamaktadır. İşte bu nedenle tarihsel olay ve kişiler Kur'ân'da tarihsel perspektifle değil hidayet kavramı ile ilişkili olarak ele alınmıştır.²⁴²

Fadlallah'ın tefsirinde içtimâî yaklaşım ile örtüşen bir diğer husus da Kur'ân'ın bilimsel açıdan tefsir edilmesi meselesidir. Onun bilimsel yaklaşım ile ilgili görüşü olumsuzdur.²⁴³ Fadlallah'ın Kur'ân'ın bilimsel açıdan tefsir edilmesine karşı olumsuz tutumunu, hidayet merkezli yaklaşımının bir sonucu olarak değerlendirmek mümkündür. Bu yaklaşım, Fadlallah'ın tefsir metodolojisinin, Kur'ân'ın esas misyonuna odaklandığını ve bilimsel yorumların bu misyonu gölgelememesi gerektiği fikrini desteklediğini göstermektedir. Bu tutum, Kur'ân'ın evrensel rehberlik fonksiyonunu önceliklendiren ve insan hayatının her alanına hitap eden bir rehber olarak görülmesi gerektiğini savunan içtimâî tefsirin temel ilkeleriyle de uyum içerisindedir.

Tefsir metinlerinin teorik tartışmalardan uzak, sade, anlaşılır ve pratiğe yönelik yorumlanması, içtimâî tefsirin bir diğer özelliğidir.²⁴⁴ Bu çerçevede Fadlallah'ın tefsiri incelendiğinde benzeri özellikleri taşıdığı görülecektir. Tefsirinin dili sade, açık ve anlaşılırdır. Ayrıca, Fadlallah'ın Kur'ân'ın sembolik ifadelerle donatılmış gizli anlamlarla örülü bir kitap olmadığına dair görüşü ve batınî yorumlara karşı çıkışı da bu bağlamda değerlendirilebilir.²⁴⁵ Fadlallah, Kur'ân'ın mesajlarını doğrudan ve net bir şekilde ortaya koyarak okuyucuların pratik hayatlarında uygulayabilecekleri bir rehberlik sunduğunu vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, tefsirin yalnızca entelektüel bir

²⁴⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 19/321, 325.

²⁴¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/6.

²⁴² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/453.

²⁴³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/28-29.

²⁴⁴ Aksoy, "İçtimâî Yaklaşım", 266.

²⁴⁵ Zâhir-Bâtın başlığına bk.

uğraş değil; aynı zamanda günlük yaşamla doğrudan ilişkilendirilen bir rehber olarak anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir.

Tefsirde hidayet merkezli bir yaklaşım olarak değerlendirilebilecek yöntemlerden biri de müellifin tartışma ve ihtilaflardan kaçınmasıdır. Fadlallah'a göre, bu tür meselelere girilmesi, Kur'an'ın asıl mesajından uzaklaşmaya ve alınacak ibretlerin önüne geçmeye neden olur. Bu da müfessirin tefsir anlayışıyla paralellik arz etmemektedir.²⁴⁶ Bu bağlamda müellif kıssalarda anlatılmayan ayrıntıların peşine düşmeyi de gereksiz görmektedir. Fadlallah, bu tür ayrıntıların araştırılmasının tefsirde İsrâiliyat bilgilerinin artmasına neden olabileceği endişesini taşımaktadır. Zira onun İsrâiliyat rivâyetlerine bakışı olumsuzdur. Fadlallah'a göre kıssaların asıl amacı, okuyuculara ders vermek ve ibret sunmaktır; dolayısıyla gereksiz ayrıntılara girilmesi, Kur'an'ın bu temel mesajlarından uzaklaşmaya neden olabilir.²⁴⁷ Bu yüzden, ayrıntılardan ziyade kıssaların verdiği ana mesajlara odaklanmak, onun tefsir yönteminde öncelikli bir yaklaşımdır.

Müellife göre Kur'an, insanlığa bir hidayet kaynağı olarak indirilmiş; onların akıllarını kullanarak hakikati kavramalarını ve kesin delillerle ikna olmalarını sağlamayı amaçlamıştır. Bu nedenle tabiatı gereği, olağanüstü vasıtalarla ihtiyaç duymadan hakikatin ispatı ve delilinin dayanağı olmalıdır. Bu bağlamda Allah'ın ilmini yalnızca kendisine tahsis etmesi, Kur'an'ın rehberlik, hüccet ve burhan vasıflarıyla bağdaşmaz. Çünkü bu, insanın Allah aracılığı olmadan ulaşamayacağı gaybî bilgiye benzer bir durumu ortaya çıkarır. Oysa Kur'an, insanların iman etmeleri veya reddetmeleri gereken hususları doğru bir şekilde anlamalarına rehberlik etmek için gönderilmiştir. Bu durumda Kur'an'ın hidayet kaynağı olması onun âyetlerinin açık, anlaşılır ve kesin delillere dayalı olmasını gerektirmektedir.²⁴⁸

²⁴⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/387.

²⁴⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/366.

²⁴⁸ Fadlallah, bu konuyu müteşâbih âyetlerin bilinmesi ile (Âl-i İmrân 3/7) ilişkilendirerek ilgili ayette geçen “vâv” harfi cerrinin istinâf mı yoksa atf mı olduğu noktasında tartışmaktadır. Bu bağlamda vâv harfinin atf kabul edilmesi durumunda, müteşâbih âyetlerin bilgisi yalnızca Allah'a ait olmayıp ilimde derinleşenlerin de bu bilgiye sahip olabileceği yorumu yapılabilir. Ancak istinâf olarak değerlendirilmesi hâlinde, müteşâbihlerin kesin bilgisi yalnızca Allah'a ait olup ilimde derinleşenler ancak buna iman edebilirler. Fadlallah, bu dilsel tartışmayı, Kur'an'ın hidayet ve hüccet oluşuyla ilişkilendirerek ele almaktadır. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 3/25-26.

1.5.1.3. Akıl Temelli Yaklaşım

Kur'ân'ı anlamada en önemli dayanak noktalarından birisi akıldır. Bu unsur, “sarih akıl ile sahih din birbiriyle çelişmez” ilkesi bağlamında ifade edilmektedir. Buna göre İslam, akılcı bir dindir ve insanları akıllarını kullanmaya teşvik eder, aynı zamanda taklitçilikten sakındırır. Bu ilke, Kur'ân'ın mesajlarının derinlemesine anlaşılması ve uygulanmasında aklın rehberliğinin vazgeçilmez olduğunu vurgulamaktadır. İslam, düşüncüyü ve sorgulamayı teşvik ederek bireylerin körü körüne taklitten uzak durmalarını ve bilinçli bir inanç sistemini benimsemelerini amaçlar. Bu çerçevede akıl ile din arasındaki uyum, İslam'ın temel prensiplerinden biri olarak kabul edilmektedir. İctimâî tefsir ekolü İslam'ın bu akılcı yönüne dikkat çekmekte ve tefsirde akılcı bir eğilim sergilemektedir.²⁴⁹

Fadlallah'ın Kur'ân tasavvuru incelendiğinde onun da akıl vurgusu yaptığı görülmektedir.²⁵⁰ Müellife göre Kur'ân akılların kendisiyle zenginleşebileceği bir metin olup bu akıl yoluyla sağlıklı ve doğru sonuçlara ulaşabilmek için gönderilmiştir. Bu nedenle Kur'ân bizleri akletmeye ve bu akıl üzerine kavramlar ve kanunlar inşa etmeye sevk etmektedir.²⁵¹ Fadlallah, Kur'ân yorumunda da aklı dâhili delillerden birisi olarak saymaktadır.²⁵² Onun tefsirindeki akılcı eğilimin bir sonucu olarak taklide yönelik eleştiriler de belirgin bir şekilde öne çıkmaktadır. Fadlallah, taklitçiliği kişinin aklını dondurulmuş hâle getiren bir durum olarak görmekte ve bu tutumu eleştirmektedir. Ona göre İslam, bireylerin akıllarını kullanmalarını teşvik etmekte ve körü körüne taklitten uzak durmayı öğütlemektedir.²⁵³

Fadlallah'ın akıl merkezli yaklaşımını iman ve küfür kavramlarına dair yorumları üzerinden de açıklamak mümkündür. Zira Fadlallah nezdinde küfür karşıt bir fikre sahip olmak değildir. Ona göre küfür, kayıtsızlık, gaflet hali, sorumluluk düşüncesinin ve bilinçli bir okuma eyleminin olmaması hâlini ifade etmektedir. Mefhûmun muhâlifî ilkesinden hareketle müellif nezdinde iman kavramı da akıl ve

²⁴⁹ Aksoy, “İctimâî Yaklaşım”, 266; Enver Arpa, “Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol”, *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı: 1 (2019), 899-918.

²⁵⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 3/66; Musevî, *Hareketu 'n-nübuvve*, 101, 153, 155.

²⁵¹ Musevî, *Hareketu 'n-nübuvve*, 270.

²⁵² Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 11/38; Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 69-70, 75.

²⁵³ Musevî, *Hareketu 'n-nübuvve*, 161.

irade ile davranma anlamını ifade etmektedir.²⁵⁴ Fadlallah, “*Dünya hayatının aldattığı dinlerini oyun ve eğlence edinen kimseleri bırak...*”²⁵⁵ âyetinde de konuyu akıl ve iman kavramlarıyla ilişkilendirerek ele almaktadır. Onun yorumuna göre Allah Teâlâ insanların dünya ve ahiret hayatını mukayese ederek dengeli bir şekilde eyleme geçmeleri, düşünerek ihtiyari eylemlerde bulunmaları ve taklitten uzak hareket edebilmeleri için akıllarına hitap etmektedir. Çünkü Kur’ân’ın insandan talep ettiği iman, düşünme üzerine tesis edilmektedir.²⁵⁶ Bu örnekler, onun akli imanla; cehaleti ise küfürle özdeşleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu kapsamda modern dönem akılcılığından farklı olarak bilimsel verilere boyun eğen bir yaklaşımdan bahsetmek mümkün değildir. Onun akla önem vermesi din merkezli akıl ve mantık anlayışı olarak anlaşılmalıdır.

1.5.1.4. Modern Bilimlerden Faydalanma

Modern ilimler ile kastımız, klasik tefsir eserlerinde yer alan kelimeler, fıkıh, hadis, dilsel izahlar gibi ilimlerin yanında günümüz bilimsel verilerinden yararlanma; psikoloji, sosyoloji gibi disiplinlerin kavram ve metotlarına yer verme şeklinde anlaşılabilir. Bu yaklaşım, tefsirin modern bilimlerle desteklenmesi ve Kur’ân’ın mesajlarının günümüz dünyasında daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla bu disiplinlerin katkılarından yararlanmayı içerir. Bu çerçevede modern bilimlerin sunduğu verilerin, Kur’ân’ın evrensel ilkeleriyle nasıl uyumlu hâle getirilebileceği ve bu bilgilerin tefsir sürecinde nasıl etkin bir şekilde kullanılabileceği üzerinde durulmaktadır.

Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân incelendiğinde Fadlallah’ın psikolojik tahlillere geniş bir yer verdiği görülmektedir. Onun bu yaklaşımı dahi bir tez ortaya koyabilecek niteliktedir. Müellif sûre girişlerinde “sûrenin atmosferi” şeklinde başlıklandırma yapmakta ve sûrenin genel mesajlarına yer vererek okuyucuyu konuya psikolojik olarak hazırlamaktadır. Bu, okuyucunun sûrenin ruhuna girmesini ve Kur’ân’ın mesajını derinlemesine anlamasını sağlamak amacı taşımaktadır.²⁵⁷ Benzer şekilde

²⁵⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/416.

²⁵⁵ el-En’am 6/70.

²⁵⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 6/68.

²⁵⁷ Fadlallah, Fâtîha sûresi haricinde bütün sûrelere giriş yazmıştır. Ancak her sûre girişinde “sûrenin atmosferi” tabirini kullanmamıştır. Bu kavramı kullandığı bazı sûrelere örnek olarak bk. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 7/7; 9/7, 147; 13/7; 14/7; 15/101; 16/7; 17/353; 18/119; 19/41; 20/133.

mümin, kâfir, münafık gibi karakterlerin incelenmesi konusunda da müellif bu karakterleri harekete geçiren içsel motivasyonlarını ve davranışlarını analiz etmektedir.²⁵⁸ Fadlallah, bu psikolojik tahliller aracılığıyla, okuyucuların kendi davranışlarını ve düşünce yapılarını gözden geçirmelerine imkân sağlamayı ve bu sayede Kur'ân'ın rehberliğinde ahlâkî ve manevî açıdan daha sağlıklı bireyler olmalarını hedeflemektedir. Aynı zamanda psikologların düşüncelerinden de faydalanarak onların görüşlerine tefsirde yer vermiştir.²⁵⁹

Tefsirde, Kur'ân'da emredilen ibadetlerin,²⁶⁰ yer alan olgu ve kavramların²⁶¹ bildirilen hükümlerin²⁶² ve anlatılan kıssaların²⁶³ da psikolojik yönlerine dikkat

²⁵⁸ Örneğin münafık karakteri ile ilgili olarak Fadlallah şöyle bir tahlil yapmaktadır: Münafıklar, küfür ve iman arasında psikolojik ve eylemsel açıdan sürekli değişen bir durum içerisinde yer alan gruptur. Onların eylemlerindeki dengesizlik hali, psikolojik açıdan sahip oldukları çifte karakterdir. Bu kimseler vahiy sürecinin ilk döneminde beri İslam toplumunun içerisinde var olmuş hile ve saptırma teşebbüsleriyle İslam toplumunun içten ve dıştan karıştırmaya çalışmışlardır. Müellife göre Kur'ân'ın bu karaktere mümin ve münkirlere göre daha fazla yer vermesi, çift karakterli olması ve bu nedenle haklarında kesin yargıya varmanın zor olması sebebiyledir. Bu sebeple üzerinde durulan konu daha ziyade onların davranışlarıdır. Böylece sözleri gerçeği yansıtmaya da eylemleri üzerinden kalplerinde gizledikleri anlaşılması mümkündür. Fadlallah bu noktada özellikle münafıklarda dikkat çeken psikolojik halin kaygı olduğunu düşünmektedir. Onların genel ve özel hayatları gözlemlendiğinde bu endişeli yapılarının ön plana çıktığı ve Kur'ân'ın da bu nedenle onların bu halini tasvir eden misaller verdiğini söylemektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/191, 127-128, 148.

²⁵⁹ Fadlallah'ın boşanmada çocukların psikolojisiyle ilgili olarak görüşünü teyit etmek için Fransız Dr. Brotelli diye birisine atıfta bulunduğu görülmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/318.

²⁶⁰ Örneğin, abdest âyeti bağlamında (el-Mâide 5/6), müellif, abdestin insan fizyolojisine ve psikolojisine etki eden yönlerinden bahsetmektedir. Abdest olgusunun, namaz abdesti, gusül abdesti ve teyemmüm gibi seçeneklerden oluşmasının, insana geniş bir hareket alanı sunduğunu ifade etmektedir. Aynı zamanda bu husus, bireysel ve toplumsal alanda temizlik bilincini teşvik etmektedir. Müellif, abdesti, kişinin Allah Teâlâ ile arasında bir bağ oluşturan önemli bir unsur olarak da açıklamaktadır. Ona göre temizlik hem harici hem de dâhili yönleriyle dinamik bir süreçtir ve bu süreç, bireyin manevî ve fiziksel arınmasını sürekli kılarak Allah'a olan bağlılığını güçlendirmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/67-80.

²⁶¹ Örneğin Fadlallah, “şahitlik” (el-Bakara 2/143) kavramına psikososyal açıdan yaklaşmaktadır. Ona göre şahitlik, Müslümanların yaptıkları ve terk ettikleri her şeyde kontrollü olmalarını gerektirir. Bu sorumluluk, sadece bireysel eylemlerle sınırlı kalmayıp dış kaynaklı duygulara karşı da şuurlu davranmayı içerir. Müslümanlar, kendilerine yöneltilen her türlü dış etkiyi bilinçli bir şekilde değerlendirmeli ve bu etkilere karşı duyarlı olmalıdır. Fadlallah, şahitlik kavramının, İslamî değerlerin günlük hayatta aktif bir şekilde uygulanmasını ve bireylerin toplumsal sorumluluklarını farkındalıkla yerine getirmelerini gerektirdiğini vurgular. Bu, Müslümanların hayatın her alanında bilinçli ve sorumlu bir tutum sergilemelerini zorunlu kılmaktadır. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/487.

²⁶² Örneğin Fadlallah, zinanın suç olması konusunda, konunun bireysel yaşamla ilgili olmasından değil, toplumsal etkileri bakımından tehlike arz etmesi ve toplumun yapı taşı olan ailenin temellerini sarsması sebebiyle yasaklandığına dair psikososyal bir analiz yapmaktadır. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 13/100, 102-105, 111.

²⁶³ Bu konuda örnek olarak Hz. Musâ ve firavun kıssası zikredilebilir. Fadlallah, kıssanın A'râf sûresinde anlatılan bölümünde birçok kez psikolojik tahlillere yer vermiştir. Bunlardan biri Hz. Musa ve

çekilmektedir. Fadlallah, bu kıssaların ve hükümlerin insan psikolojisi üzerindeki etkilerini vurgulayarak Kur'ân'ın bireylerin manevî ve ahlâkî gelişiminde oynadığı rolü ön plana çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, Kur'ân'daki kıssaların ve hükümlerin sadece tarihî olaylar veya soyut ilkeler olarak değil, aynı zamanda bireylerin içsel dünyalarını şekillendiren ve davranışlarını yönlendiren unsurlar olarak anlaşılmasını sağlamaktadır. Böylece Kur'ân'ın öğretilerinin psikolojik boyutlarıyla birlikte ele alınması, bireylerin davranışlarını düzeltme ve kişisel gelişimlerini sağlama açısından önemli bir rehberlik sunmaktadır.

Müellif, psikolojik izahların yanında toplumsal olaylarda sosyolojik açıklamalara, evrenle ilgili konularda ise kozmoloji ve zooloji gibi fen bilimlerine de yer vermektedir. Ancak bu izahlar keşif veya kanıt olarak değil, daha çok bu ilimlere teşvik etmek veya İslam'a yöneltilen eleştirilere cevap vermek amacıyla zikredilmektedir. Fadlallah, bilimsel verilere başvururken, Kur'ân'ın asıl mesajını ve amacını ön planda tutmakta bu bilgileri Kur'ân'ın rehberliğini güçlendiren araçlar olarak görmektedir.²⁶⁴

1.5.1.5. Mezhep Üstü Yaklaşım

Modern dönem ilim geleneğinde mezhep üstü yaklaşımın hâkim olduğu düşünülmektedir.²⁶⁵ İctimâî tefsir ekolü ise tefsir alanında taassup ve taklidi eleştiren bir yaklaşım sergilemektedir.²⁶⁶ Bu ekol, mezhebî eğilimlerin tefsire yansımaları da

fırvunun ilk karşılaşmasında fırvunun psikolojik halinin tasvir edilmesidir. Buna göre fırvun ilk karşılaşmada Hz. Musânın risalet çağrısını küçümsemiş ve iddiasının gereğini ortaya koymayacağını düşünmüş ve ondan delil göstermesini istemiştir. Hz. Musâ'nın gösterdiği asa ve yed-i beyzâ mucizeleri karşısında şaşkınlık, korku ve aşağılık kompleksi yaşayan fırvun, hakikati sihir ithamı ile örtterek kendini ve çevresinde bulunanları sakinleştirme yolunu tercih etmiştir. Ardından Hz. Musâ'yı sihirbazlarla karşı karşıya getiren fırvun ve ona tabii olan ileri gelenlerin kararı ile yaşanan hadiseler sonucu fırvun yeniden itham ve karalama kampanyası söylemlerine devam etmiştir. Şahsına, devlete ve ülkeye karşı komplo kurulduğu iddialarını da ortaya koyarak mesajın gücünü zayıflatmak ve ona inanılmasını psikolojik baskı yöntemleriyle ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Fadlallah'a göre bu yalnızca fırvuna ait bir eylem planı değil, diktatör, zorba ve zalim yöneticilerin kendilerinin baskısından korkan, çekinen ve usanmış olan bir milletin değişim çağrılarını görmezden gelen her yöneticinin takip ettiği metottur. Müellifin bu yorumlarında psikososyal değerlendirmelere başvurduğu görülmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 7/178-188.

²⁶⁴ Konuyla ilgili olarak “Bilimsel Konularda Yaklaşım” başlığına bk.

²⁶⁵ Amid Zencani, “Şîa ve Ehl-i Sünnet'e İctihad”, *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı* (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997), 240.

²⁶⁶ Aksoy, “İctimâî Yaklaşım”, 266.

eleştirel bir gözle değerlendirmektedir.²⁶⁷ Bu bağlamda müfessirlerin mezhep kimlikleriyle âyetleri tefsir etmeleri ve mezheplerinin görüşlerini âyetler aracılığı ile meşrulaştırma gayretlerinden bahsedilebilir. Hatta bu yaklaşımlar, tefsir tarihinde “mezhebî tefsir” ekolünü ortaya çıkarmıştır.²⁶⁸ İçtimâî tefsir anlayışında bu olguyu aşma çabası hâkimdir. Müfessirin aidiyetlerini aşarak Kur’ân’dan hareketle Kur’ân’ın mesajını ortaya koyması beklenmektedir.

Fadlallah, İslam toplumunu, birbirine bağlı, birbirine karşı merhametli ve vahdet üzere bir toplum şeklinde tanımlamaktadır. Toplumun merhamet üzerine inşa edilmesi gerektiğini Hz. Peygamber’den nakledilen müminlerin tek bir insan vücuduna benzettiği hadis üzerinden anlamaktadır. Buna göre İslam ümmetinin dayanışma ruhu ile hareket etmesi gerekmektedir. Merhamet toplumu, ahlâkî değerlerle hareket eden ve her bir Müslümanın diğerinden sorumlu olduğu bir ilişki ile ifade edilmektedir.²⁶⁹

Ayrıca vahdet-i İslam’ı ifade eden en önemli âyetlerden birisi olan “*Hep birlikte Allah’ın ipine sarılın ve ayrılığa düşmeyin...*”²⁷⁰ âyeti bağlamında da bu konuya değinmektedir. Bu âyette yer alan emir kalıbının inşâî bir anlam ifade ettiği dolayısıyla, emrin zorunluluk bildirdiğini düşünmektedir. Bu nedenle, Fadlallah’a göre Müslümanlar, İslamî vahdeti sağlayacak düşünsel ve eylemsel ilkeler üzerine yoğunlaşmalıdırlar. Müellif bu gaye için ihtilaflara odaklanmak yerine ortak paydalar üzerinde buluşmanın gerektiğini belirtmektedir. Fadlallah’a göre ihtilafların çözümünde Kur’ân’ın tavsiye ettiği en önemli yöntem diyalogdur. Ancak diyalogun önündeki en büyük engel kin ve nefret duygularının sebebiyet verdiği hizipçiliklerdir. Fadlallah, bu olguyu aşmanın çözümünün, Müslümanlar arasındaki diyalogu teşvik etmek ve Allah ile Peygamber inancındaki ortaklığı vurgulamak olduğunu savunmaktadır.²⁷¹ Yukarıda belirtildiği üzere Kur’ân’ın ortaya koyduğu dayanışma ruhundan uzaklaşan Müslümanlar, “birbirlerine karşı merhametli” ve inkârcılara karşı “tehditkâr”²⁷² olmaları gerekirken bugün tam tersi bir vaziyettedirler. İslam

²⁶⁷ Arpa, “Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol”, 904-905.

²⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Celal Kırca, “Mezhebi Tefsir Ekolü’nün Ortaya Çıkışı”, *İslâmî Araştırmalar* 5 (1987), 52-61.

²⁶⁹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/276-277.

²⁷⁰ Âl-i İmrân 3/103.

²⁷¹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 3/317.

²⁷² el-Fetih 48/29.

kardeşliğini inşa etmek yerine mezhep düşmanlığını tercih etmişlerdir.²⁷³ Müellifin bu anlayışının ardında modern dönem İslamî söylemlerden biri olan “Kur’ân’a dönüş” veya “öze dönüş” sloganının olduğu ifade edilebilir. Çare, Kur’ân’ın ortaya koyduğu ilkelere dolayısıyla “Allah’ın ipine sarılmak”tır.²⁷⁴

Fadlallah’ın tefsirinde görülen vahdet ve diyalog anlayışını²⁷⁵ içtimâî tefsir ekolünün bir yansıması olarak addedebiliriz. Ancak Fadlallah, bu tavrını yalnızca tefsirinde değil, siyasî arenada da sergilemektedir. Onun söylemlerinde ve siyaset anlayışında, İslam birliğine ve diyaloga güçlü bir çağrı vardır. Fadlallah, bu idealleri sadece sözde bırakmayıp bizzat bu eylemleri gerçekleştiren bir aktivist olarak da öne çıkmaktadır. Onun hem tefsirinde hem de siyasî faaliyetlerinde ortaya koyduğu bu bütüncül yaklaşım, İslam toplumları arasında birlik ve dayanışmayı teşvik etmeyi amaçlayan mezhep üstü bir duruşun somut bir örneği olarak değerlendirilebilir.

1.5.1.6. İsrâiliyata Bakış

Ehl-i Kitap ve Yahudi literatürü başta olmak üzere İslam’a yabancı kültürlerden aktarılan İsrâiliyat şeklinde isimlendirilen rivâyet kültürüne çağdaş dönemde olumsuz bir tavır gösterilmiştir. Bu tavır, içtimâî tefsir ekolünün belirgin özelliklerinden biri olarak kabul edilmektedir.²⁷⁶ Ekol, tefsir rivâyetleri karşısında daha akılcı ve eleştirel bir tutum benimsemekte iken İsrâiliyat rivâyetlerine karşı daha sert bir dil kullanmaktadır.²⁷⁷ Bu nedenle, içtimâî tefsir ekolü, İsrâiliyat rivâyetlerine karşı eleştirel bir duruş sergileyerek Kur’ân’ın saf ve özgün mesajının korunmasını amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, Kur’ân’ın yorumlanmasında dış etkilerden arındırılmış bağımsız ve sağlam bir anlayış geliştirmeyi hedeflemektedir.

Fadlallah’ın rivâyetler konusunda temkinli yaklaşımı iyi bilinmektedir. Esbâb-ı nüzûl rivâyetlerine dahi olumsuz yaklaşmakta ve neredeyse çoğu rivâyeti, ravi ve müfessirin içtihadı olarak nitelendirmektedir. Bu minvalde, Fadlallah’ın İsrâiliyat konusundaki yaklaşımı da olumsuzdur. Onun bu tutumu, içtimâî tefsir perspektifine

²⁷³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/278.

²⁷⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/278.

²⁷⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/276-277.

²⁷⁶ Karşı, “Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması”, 154.

²⁷⁷ Aksoy, “İçtimâî Yaklaşım”, 266; Arpa, “Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol”, 914.

uygun bir yaklaşımdır ve Kur'ân'ın yorumlanmasında rivâyetlere karşı eleştirel bir duruş benimsenmesi gerektiği anlayışını yansıtmaktadır.

Fadlallah, İsrâiliyat rivâyetlerinin tefsir alanını işgal ettiğini düşünmektedir.²⁷⁸ Onun bu söylemi bu rivâyetlere karşı tutumunu anlamayı kolaylaştıracaktır. Burada o hem rivâyetleri hem de zımnî müfessirleri eleştirmektedir. Bu rivâyetler bir hikmete binaen Allah Teâlâ'nın genel olarak açıklamadığı noktalardaki boşlukları doldurmak için kullanılmıştır.²⁷⁹ Fakat müellif, Allah Teâlâ'nın açıklamadığı ve bilmeyi zorunlu tutmadığı konularda ister bilimsel veriler olsun ister İsrâiliyat nakilleri olsun, şüphe ve tartışma gerektiren unsurların konuyu asıl amacından saptırdığı ve bu nedenle gereksiz olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, bu tür bilgilerle hareket etmenin kişiyi evren, tarih ve İslam hakkında yanlış fikirlere götürmesinden endişe duymaktadır.²⁸⁰

Fadlallah, Kur'ân'da icmalî olarak anlatılan ve detaylı açıklamalara yer verilmeyen hususların inanç ve eylem alanlarında büyük bir önem taşımadığı kanaatindedir. Bu durum, kıssacılara ve ravilere, Kur'ân'daki icmalî anlatımları genişleterek ve detaylandırarak kullanabilecekleri bir boşluk sağlamıştır. Müellife göre bu boşluk halkın merakını cezbeden konuların içerisine, mitolojik ve doğruluğu şüpheli unsurların eklenmesine zemin hazırlamıştır. İşte bu gibi nedenlerle Fadlallah, Kur'ân'da anlatılmayan, iman ve eylem konusunda doğrudan etki etmeyen konuların ardına düşülmesini faydasız bulmaktadır.²⁸¹

Fadlallah'ın İsrâiliyat konusundaki yaklaşımını örneklendirmek adına, onun kadın ve erkeğin yaratılışta eşit olduğu düşüncesine dayalı olarak bu meseleyle ilgili rivâyetlere bakışını ele alabiliriz. O, Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığına dair rivâyetlerin sahih olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu tür rivâyetler İsrailiyât kültürü tarafından İslam'a empoze edilmiştir.²⁸² Fadlallah'ın bu yaklaşımı, İslam'da kadın ve erkeğin eşitliğini vurgulayan modern yorumlarla

²⁷⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/189.

²⁷⁹ Örneğin Fadlallah İsrailoğullarına ait kıssanın anlatıldığı Bakara sûresinde Kur'ân'da anlatılmayan pek çok ayrıntı olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda müellif, boşlukları doldurmak için nakledilen rivâyetlere güvenmediğini belirtmektedir. Bunun nedenlerinden biri, bazı rivâyetlerin Yahudi raviler tarafından tefsir edilmiş olmasıdır. Dolayısıyla İsrâiliyat olarak isimlendirilen bu rivâyetleri kabul etmemektedir. Tarihsel veri olarak bazı rivâyetlerin doğru olabileceğini kabul etse de bu rivâyetleri kullanmanın ve ayrıntılara dalmanın kıssada verilmek istenen mesajdan uzaklaştıracağı düşüncesindedir. Fadlallah, *Tefsîru min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/268.

²⁸⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/188-189.

²⁸¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/445.

²⁸² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 16/154.

örtüşmektedir. Onun bu tavrı, kadınların İslam toplumundaki yerini güçlendirmeye yönelik bir çaba olarak görülebilir. Bu yaklaşım, İslam'ın erken döneminde ortaya çıkan ve zamanla yaygınlaşan bazı rivâyetlerin ve İsrailiyât nakillerinin eleştirel bir gözle yeniden değerlendirilmesi gerektiğini de göstermektedir. Fadlallah'ın bu eleştirisi, İslam'ın temel kaynaklarına geri dönme ve bu kaynakları doğru anlama çabasını yansıtmaktadır.

1.5.1.7. Bilimsel Tefsire Yaklaşımı

Fadlallah'ın bilimsel tefsir konusuna yaklaşımı bir yanıyla olumsuzdur. O, Kur'an'ın bilimsel keşifleri ortaya çıkaracak bir bilim kitabı olmadığını düşünmektedir. Bununla birlikte onun diğer bilimlerle âyetleri açıklama hususundaki yaklaşımı olumludur. Onun burada Kur'an'ın evrenselliğine zarar vermeyecek bir yaklaşım benimsediği ifade edilebilir. Nitekim onun değişen bilimsel ilkelere hareketle Kur'an'da yanlış bir durumdan bahsedildiğine dair bir koz vermek istemediği anlaşılmaktadır. Fakat bu gelişen ve değişen tarihî şartlar bağlamında diğer bilimlerden faydalanmayı da engellememelidir. Müellif, kevnî âyetlerin bir hidayet vesilesi olarak zikredildiğini düşünmektedir. İnsanlar bu delilleri tefekkür ederek Allah Teâlâ'nın birliğini idrak edebilir ve O'nun kudretini itiraf edebilirler.²⁸³

Müellifin bu konuda fen bilimleri, psikoloji ve sosyoloji gibi ilimlerden yararlandığı veya bu ilimlerin kullanılması için âyetlerden çıkarımda bulunduğu görülmektedir. Örneğin “... kuşlar da sizin gibi bir ümmettir.”²⁸⁴ âyeti bağlamında müellif biyoloji ve zooloji bilimlerine işaret etmektedir. Bu bağlamda ona göre bu âyetin kuş bilimi ile ilgili olarak araştırmaya teşvik anlamının çıkarılması mümkündür. Bu âyetin teşvik ettiği surette insanlar hayvanlarla nasıl bir ilişki kuracaklarını, onların toplumsal ve bireysel hareketlerini nasıl anlayacaklarını araştırmalıdır. Nihayetinde bu kişiyi Allah'ın kudretini anlamaya, onun tabiatı kurduğu düzeni idrak etmeye, tefekküre ve onun yüceliğini itiraf etmeye götüren dinamik bir süreci ortaya koymaktadır. Fadlallah'ın bu ayete dair yorumlarının sosyolojik, ekolojik ve teolojik anlamlar taşıdığı görülmektedir.

²⁸³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 13/323.

²⁸⁴ el-En'am 6/38.

Allah'ın insandan istediği çevre bilincine sahip ve dinamik bir ilişki sürecini yürütmesidir. Ayrıca hayvanların toplumsallığı üzerinde düşünmek, insanların kendi aralarında kuracağı içtimâî ilişkiler hakkında da akıl yürütmeye imkân verecektir. Bu âyet bağlamında müellif sosyolojik meselelere işaret etmektedir. Buradan hareketle insanların kendi aralarında ilişkilerini düzenlerken kendi arzu ve güdülerine göre mi yoksa bir sisteme göre mi hareket etmesi gerektiğine dair cevap aramak gerekmektedir.²⁸⁵

Müellif, “göklerin yedi kat”²⁸⁶ yaratılması konusunu Kur’ân perspektifinde ele alarak bu kavramı diğer âyetlerle ilişkilendirmiş ve müfessirlerin görüşlerine değinmiştir. “Yedi kat”ın mahiyeti, sınırları, yıldızlar ve gezegenler hakkında kısa açıklamalar yaptıktan sonra, bu tabirin “kesret ifade ettiğine dair görüşü eleştirmiştir. Ayrıca, Amerika Birleşik Devletleri’nin Kaliforniya eyaletinde yer alan ve astronomik gözlemler için kullanılan Palomar Gözlemevi’nin yaptığı çalışmalara ve ortaya koyduğu bilimsel keşiflere de değinmiştir. Ancak bu konular üzerine yapılan konuşmaların kişiyi neticeye götürmediği bilimsel teoriler ve şüpheler arasında kaybolup enerji kaybına neden olduğu düşüncesindedir. Müellife göre, Allah’ın bilmemizi istemediği sınırlarını belirtmediği ve anlama sebeplerini sunmadığı bilgilerin peşine düşmek gereksizdir.²⁸⁷ Bu yüzden müellif, enerjimizi daha somut ve faydalı konulara yönlendirmemizi tavsiye etmektedir. Ayrıca ona göre İslam kişiyi “bilmemesi gereken şeylerde bilme mükellefiyeti” yüklememektedir. İslam mümin bir kimseden Kur’ân’ın açıkladığı kadarıyla icmalî bilgiye sahip olmasını ve Allah’ın kudretini takdir etmesini istemektedir.²⁸⁸

Müellifin bilimsel tefsir yaklaşımına yönelttiği eleştirilerden biri de Ashâb-ı Kehf kıssası bağlamında yer almaktadır. Bilimsel tefsir yöntemi çerçevesinde, Ashâb-ı Kehf’in uzun süre uykuda kalmasını bilimsel yasalar doğrultusunda açıklamaya yönelik girişimlerde bulunulmuştur. Bazı araştırmacılar, fizyolojik ve biyolojik argümanlar öne sürerek bu denli uzun bir uyku sürecinin mümkün olmadığını savunmuş ve kıssayı mitolojik bir anlatım olarak değerlendirmiştir. Fadlallah ise bu tür bilimsel açıklama arayışlarını gereksiz görmekte ve kıssanın doğrudan ilahî gayb

²⁸⁵ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/81-82.

²⁸⁶ el-Bakara 2/29.

²⁸⁷ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/186-188.

²⁸⁸ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/189.

alanına tabi olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda gaybî konuların bilimsel sınırlar içinde değerlendirilemeyeceğini ve bu tür olayların yalnızca ilahî kudret çerçevesinde anlaşılması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁸⁹

1.5.2. Muhteva ve Gaye

Fadlallah, Kur'ân'ın sadece bir teorik rehber olarak değil, aynı zamanda aktif bir şekilde insanları harekete geçiren, onları toplumsal ve bireysel değişimlere yönlendiren bir rehber olarak görülmesi gerektiği kanaatindedir. Bu saikle o, Kur'ân'ın mesajlarını hayatın pratik yönlerine uygulanabilir hâle getirmek için gayret göstermekte ve bu mesajların bireyler ve toplum üzerindeki dönüştürücü etkisini vurgulamaktadır. Bu bağlamda tefsiri hem teorik hem de pratik bir dini anlayışı bir araya getiren bir eser olarak içtimâî tefsir hareketi ile paralellik arz etmektedir.

1.5.2.1. Islah Meselesi

Modern dönem tefsir faaliyetlerinde “ıslah”, Kur'ân'ın küllî maksatlarını ortaya koymada en temel unsur olarak görülmektedir. Çağdaş dönem müfessirlerinden Reşid Rıza ve İbn Âşur gibi âlimler, tefsirlerinde Kur'an'ın nihaî hedefinin insanı ve toplumu düzeltmek, arındırmak ve geliştirmek olduğuna dikkat çekmişlerdir. Bu bağlamda tefsir, “Kur'ân'ın rehberliğini günümüz hayatına taşımayı ve toplumdaki farklı kurumların bundan nasıl faydalanabileceğini ortaya koymayı amaçlayan bir çabayı” ifade etmektedir. Bu bağlamda hayatın her alanını kuşatan bir değişim ve dönüşüm gözetilmekle birlikte en temel vurgular birey, toplum ve siyasî ıslah çerçevesinde dile getirilmiştir.²⁹⁰

Fadlallah'ın tefsirinde ıslah kavramı, risaletin temel misyonu olarak ele alınmaktadır. Islahın, birey ve toplum düzeyinde gerçekleştirilmesi gereken kapsamlı bir süreç olduğu vurgulanmaktadır. Bu bağlamda Kur'ân'daki ıslah ve ifsat kavramları arasındaki karşıtlık, “...Orada fesat çıkaracak ve kan dökecek birini mi yaratacaksın?”²⁹¹ âyeti üzerinden ele alınmaktadır. Fadlallah, bu âyette meleklerle

²⁸⁹ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/326-327.

²⁹⁰ Maşalı, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Gâî Yorum*, 118-122, 135-146; Muhammed İffet Şarkavî, *Çağdaş Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*, çev. Orhan Atalay - Veysel Güllüce (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 229-284.

²⁹¹ el-Bakara 2/30.

nispet edilen ifsat endişesini, insanın doğasında bulunan akıl ve içgüdü arasındaki çatışmayla ilişkilendirmektedir. Ona göre insanın sahiplenme ve tahakküm dürtüsü, bencillik ve yok etme arzusu, dünya üzerinde yıkıcı etkiler doğurmakta ve bozgunculuğa yol açmaktadır. Bu durum, toplumda savaşların, nefretin, bölünmenin ve düşmanlığın yayılmasına neden olarak bireysel ve toplumsal düzeyde hakikatten ve takvadan uzaklaşmayı beraberinde getirir. İslah ise bu bozulmayı önlemek ve insanın içindeki yıkıcı eğilimleri aşarak barışı, sevgiyi ve hakikati hâkim kılma sürecidir.

Buna bağlı olarak Fadlallah Hz. Âdem'in günahı ve tövbesini²⁹² maslahat ekseninde değerlendirerek ıslahın yalnızca dışsal reformlarla sınırlı olmadığını, aynı zamanda bireyin kendi hatalarından ders çıkararak sürekli bir gelişim ve manevî arınma sürecine girmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu, insanın hem bireysel hem de toplumsal düzeyde bozgunculuğun karşısında durarak hakikati ve iyiliği inşa etme sorumluluğunu içermektedir.

*“Ben sadece gücüm yettiğince (sizi) düzeltmek istiyorum.”*²⁹³ âyeti bağlamında ıslah kavramı, risaletin temel misyonu olarak değerlendirildiğinde peygamberlerin davetinin kişisel çıkarlar veya tahakküm kurmak için değil, insanları kültürel, düşünsel ve toplumsal olarak ıslah etmek amacıyla yapıldığını belirtmektedir. Bu da risaletin sosyal bir dönüşüm projesi olduğunu göstermektedir. Fadlallah ıslahın, birey ve toplum düzeyinde gerçekleştirilmesi gereken kapsamlı bir süreç olduğu vurgulamaktadır. Bu sürecin bireysel, düşünsel ve toplumsal boyutları öne çıkartmaktadır.²⁹⁴

Fadlallah'a göre ıslahın en önemli boyutlarından biri, toplumların cehalet ve geri kalmışlıktan kurtulmasıdır. Peygamberler, bireyleri ve toplumları fasit düşüncelerden temizleyerek onların akılcı, mantıklı ve sistematik düşünme becerileri geliştirmelerini amaçlamaktadır. Fadlallah burada ıslahı bilgi ve bilinç inşası ile ilişkilendirmektedir. Bu süreçte ölçülü ve sistematik bir düşünce yapısının oluşturulması gerektiği vurgulanmaktadır. Ayrıca müellif, peygamberlerin davetinin aynı zamanda düşünsel ıslah olduğunu söylemektedir. Fadlallah'a göre, insanlar kendi düşüncelerinin hatalı olup olmadığını ancak başkalarıyla ölçülü ve dengeli tartışmalar

²⁹² el-Bakara 2/35.

²⁹³ Hûd 11/88.

²⁹⁴ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/235.

yaparak anlayabilirler. Yani ıslah, bireyin kendini sorgulaması ve doğruyu araması için bir süreçtir.

Fadlallah, İslam'ın sadece bireysel bir inanç ve ibadet sistemi olarak sınırlandırılmasını bir geri kalmışlık sebebi olarak görmektedir. Sosyal, ekonomik, siyasî ve hukukî alanlarda da İslam'ın belirleyici bir unsur olması gerektiğini öne sürmektedir. Bu doğrultuda Fadlallah'ın anlayışında ıslah düşüncesi İslamî düşüncenin, yalnızca maneviyatla sınırlı bir sistem olarak değil, tüm yaşam alanlarını kuşatan bir çerçevede ele alınması gerektiği ortaya konulmaktadır.

Islahın bir hareket ve eylem süreci olduğunu belirten Fadlallah, bu sürecin rastgele değil, planlı ve bütüncül bir bakış açısıyla yönetilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Yani İslamî bir hareket, toplumsal dönüşümü sağlayacak şekilde düşünce ve eylem birliğini oluşturmalıdır. Buna göre Müslüman bireyin düşünce ve eylem bütünlüğü içinde hareket etmesi gerektiği ifade edilmekte ve İslam dışındaki akımlara yönelmenin, farklı felesefî temellere dayandığı için sakıncalı olduğu belirtilmektedir. Fadlallah'ın yorumlarında ıslah sürecinin bireyden topluma uzanan çok boyutlu bir süreç olduğu ve bunun bilinçli, sistemli ve bütüncül bir yaklaşımla gerçekleştirilmesi gerektiği ifade edilmektedir.²⁹⁵

Fadlallah'a göre, İslam toplumunda ıslahı engelleyen temel unsurlardan biri, bozgunculuk ve fesat faaliyetleridir. Kur'ân, münafıkların ıslah adı altında fesat çıkardıklarını, toplumu ifsat ettiklerini ve bunu meşru göstermek için reformcu söylemler benimsediklerini vurgulamaktadır.²⁹⁶ İbn Abbas'ın yorumuna göre, ilgili âyette geçen “ıslah” kavramı, “İslam'ı zayıflatmaya yönelik kâfirlerle iş birliği yapmak” anlamına gelmektedir. Ebû Âlî ise bunu “dini değiştirme ve kitabı tahrif etme” şeklinde yorumlamaktadır. Fadlallah, bu yorumların âyetlerin içerdiği geniş kapsamı sınırlamaya yönelik olduğuna dikkat çekmekte ve fesat faaliyetlerinin sadece geçmişte değil, günümüzde de farklı biçimlerde devam ettiğini ifade etmektedir.

Özellikle modern dönemde, bireysel özgürlük adına toplumu yozlaştırma girişimlerinin ıslah söylemiyle örtüldüğü vurgulanmaktadır. Fadlallah, çıplaklığı teşvik eden ve bunu bireysel özgürleşme olarak gören anlayışın da fesat hareketi kapsamında değerlendirilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu tür eylemlerin, bireyin ve

²⁹⁵ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 9/284-285.

²⁹⁶ el-Bakara 2/11-12.

toplumun psikolojik ve manevî engellerden kurtulması adına meşrulaştırıldığını, ancak gerçekte toplumsal değerleri aşındırarak yozlaşmaya yol açtığını ifade etmektedir. Davranışlarıyla, toplumda heves ve sapkınlığa yol açan davet ve eylemlere alan açan bazı kişilerin sözlerinde de bunu görmekteyiz. Bu durum, içsel baskı unsurlarından insan iradesini kurtarma ve bireyin ve toplumun hareketinde felç benzeri bir duruma yol açan psikolojik engelleri kırma adına bir devrim olarak gerekçelendirilmektedir. Bu bağlamda Fadlallah, geleneksel değerlere saldıran ve bunları reform adı altında değiştirmeye çalışan hareketlerin, aslında fesat unsurları içerdiği ve İslam toplumunda ıslahı engellediği belirtmektedir.²⁹⁷

1.5.2.2. Bireyin İnşası

İnsanın eğitimi, içtimâî tefsir ekolünün temel hedeflerinden birisidir. Özellikle siyasî açıdan tabandan tavana doğru bir değişimi gaye edinen kimseler bu hedef doğrultusunda bireyin eğitimini de merkeze koymuşlardır. Bu çerçevede Fadlallah'ın temel vurgularından birisi de “Müslüman şahsiyetin” oluşumudur. Bunu onun söylemlerinde ve yazılarında görmek mümkündür. Tez kapsamında incelediğimiz tefsirinde de yine onun bu konuya çeşitli âyetler nezdinde temas ettiği görülmektedir.²⁹⁸

Benliğin oluşumu, kişiliğin eğitilmesi ve geliştirilmesi ve bir şahsiyet ortaya koymak için gerek duyulan temel unsur, bilinç ve şuurdur. Müellife göre Kur'ân, İslamî şahsiyetin inşa edilmesi için gerekli kavramları ve ilkeleri ortaya koyan yegâne kaynaktır. Kur'ân'ın en büyük hedefi,²⁹⁹ Hz. Peygamber'in örneğinde Kur'ânî bilince sahip bir şahsiyeti meydana getirmektir.³⁰⁰ Onun bu Kur'ân tasavvurundan hareketle tefsirinde ilgili olarak gördüğü âyetleri bu konuyla ilişkilendirdiği görülmektedir. Ona göre kişi, düşünce, eylem ve davranışlarında daimî bir şuur hali taşımalıdır. Tetikte kalmak için gereken harici bir kontrol mekanizmasını sağlayan şey ise Allah Teâlâ'nın varlığıdır. Örneğin Allah Teâlâ'nın kulları üzerinde “gözetici”³⁰¹

²⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/126-133.

²⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/7.

²⁹⁹ “İçinizden Allah'ın lutfuna ve âhiret gününe umut bağlayanlar, Allah'ı çokça ananlar için hiç şüphe yok ki, Resûlullah'ta güzel bir örneklik vardır.” el-Ahzâb 33/21.

³⁰⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/27, 29.

³⁰¹ en-Nisâ 4/1.

olduğunu bildirmesi, kişinin iç denetimini sağlaması ve bu yönde hareket etmesi için uyarıcı bir ifadedir.³⁰² Bu bağlamda müellif, İslamî şahsiyetin oluşturulmasında maddî ve manevî tarafın birbiriyle bütünlük arz etmesi gerektiğini düşünmektedir. Kişiyi ikiliğe itmeyen ve kişinin bütünlüğüne zarar vermeyen bir birey gelişimi sağlanmalıdır.³⁰³

Kur'an'ın bireyin gelişiminde vurguladığı en önemli hususlardan birisi de bireysel sorumluluk düşüncesidir. Fadlallah'ın pek çok konu bağlamında bu ilkeye dikkat çektiği ve okuyucuyu daima bilinçli bir sorumluluk düşüncesine davet ettiği görülmektedir. Müellife göre İslam, kişinin gerçekleştirdiği fiillerin sonuçlarına katlanmasını ve bu fiillerden dolayı cezalandırılmasını öngörmektedir. Bu prensibi destekleyen birçok âyet bulunmaktadır. Bu anlamı ifade eden âyetlerden biri, “...*Hiç kimse başkasının günah yükünü yüklenmez...*”³⁰⁴ âyetidir. Fadlallah'a göre bu âyet, kişinin inanç ve eylemlerinde ferdî sorumluluğu olduğunu göstermektedir. Kişinin bir başkasının eyleminden yükümlü olması yalnızca o eyleme sebep olması ve tesir etmesi durumuyla ilgilidir. Yoksa başkasının eylemine karşı cezaî bir sorumluluk söz konusu değildir. Ayrıca, inkârcı kimse mümin bir kimsenin sorumluluğunu üstlenemeyeceği gibi mümin bir kimse de inkârcı bir kimsenin davranışlarından sorumlu tutulamaz. Bu İslamî kaide, ilahî adaletin bir sonucudur. Bu nedenle İslamî eğitimde üzerinde durulması gereken hususlardan biri, bireyi kendi davranışlarının sorumluluğunu alacak ve bunların hesabını ilahî huzurda vereceği bilinçte yetiştirmektir.³⁰⁵

Fadlallah, ilgili âyeti yorumlarken, kişinin yalnızca kendi fiillerinden sorumlu tutulabileceğini, ancak başkalarının fiillerine sebep olması durumunda bu sorumluluğun genişleyebileceğini belirtir. Bu yorum, İslam hukukunda kişisel sorumluluğun sınırlarını çizerken, aynı zamanda toplumsal sorumluluk ve etkiler konusunda da bir denge kurmaya çalışır.

Fadlallah, benzer ifadelerle başka bir sûrede geçen “*Kim doğru yolu seçerse kendi iyiliği için seçmiştir, kim de saparsa kendi zararına sapmış olur. Hiç kimse başkasının günah yükünü üstüne almaz.*”³⁰⁶ âyetinin tefsirinde, yine kişisel

³⁰² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 4/29.

³⁰³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/274.

³⁰⁴ ez-Zümer 39/7.

³⁰⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 16/157-158.

³⁰⁶ el-İsrâ 17/15.

sorumluluk ilkesini vurgulamakta ve konuyu ayrıca bir başka yönüyle de değerlendirmektedir. Bu âyet kapsamında ölmüş birinin, yakınlarının ağlamasıyla cezalandırılacağına dair rivâyetleri eleştirmekte ve bu tür inançların adalet ilkesine aykırı olduğu belirtmektedir. Zina sonucu doğan çocukların günahkâr kabul edilmesi anlayışı da reddedilmektedir. Aynı zamanda Cahiliye dönemindeki kadın-erkek algıları eleştirilmektedir. Örneğin bu dönemde erkeklerin zina eylemi bir güç göstergesi olarak görülürken, kadınların zina yapması utanç kaynağı olarak kabul edilmekteydi. Fadlallah, bu âyetin şeref ve onurun bireysel olduğu ve kadın ile erkek arasında ahlâkî yükümlülükler açısından fark bulunmadığı belirtmektedir.³⁰⁷

1.5.2.3. Toplumun Islahı

Fadlallah'a göre bir mümin, içsel bir değişimle hareket etmeli ve bu değişim, toplumsal düzeyde devam etmelidir. Bu sebeple tefsirinin en temel konuları kimlik oluşumu ve toplumsal gelişimdir.

Müellifin, içtimâî tefsir yöntemine uygun olarak bazı âyetleri ele aldığı görülmektedir. Bunlara örnek vermek gerekirse âyette geçen “vasat ümmet”³⁰⁸ kavramına yaklaşımı incelenebilir. Onun bu kavramı ferdin ve toplumun haklarını koruyan bir denge içerisinde değerlendirdiği görülmektedir. Nitekim o bu kavramı şöyle tarif etmektedir: “orta ümmet demek, insanın bireyselliğini ortadan kaldıran aşırı toplumsal eğilimlerle, insanın toplumsal rolünü yadsıyan bireysellik arasında denge kurmak anlamındadır. Bu kavram, insana kamusal meselelerde toplumun hukukuna özen gösteren bir bireysellik verirken topluma da bireyin güdülerini yok saymayan bir rol vermektedir.”³⁰⁹

1.5.2.4. Eyleme Teşvik

Eylem ve dönüşüme vurgu yapan yönüyle Fadlallah'ın tefsiri “dinamik/harekî/harekete geçirici” tefsir şeklinde de isimlendirebilmektedir. Bu nedenle, bazı araştırmacılar nezdinde bu tefsir, geleneksel tefsirlerden farklı olarak Kur'ân'ın toplumsal, siyasal ve zihinsel dönüşümler için bir rehber olarak tavsif

³⁰⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 11/55-56.

³⁰⁸ el-Bakara 2/143.

³⁰⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/483.

edilmektedir. Bu tefsir yaklaşımı, sadece Kur’ân’ın anlamını açığa çıkarmayı değil, aynı zamanda bu anlamın pratiğe dökülmesini, hayata geçirilmesini ve insan yaşamında aktif bir rol oynamasını hedefler.³¹⁰ Bu sebeple müellifin bazı eylemleri şu şekilde gündeme taşıdığı görülmektedir:

1. Takva: Fadlallah’a göre takva, “bütün söz ve eylemlerinde İlahî huzurun karşısında olduğu bilince sahip olmaktır.” Bu bilinç sürekli tetikte kalmayı ifade eder. İnsanın değerini belirleyen şey, doğru yolda faaliyet göstermesi, yani ameldir. Ameli kıymetli kılan şey de kişinin sahip olduğu şahsî bir özellik değil, Allah için yapılmış olmasıdır.³¹¹ Takvaya ulaşmanın iki yönü vardır. Bunlardan ilki, ibadet; ikincisi ise eylemdir. İbadet insana şuur kazandırır eylemler de takvayı pekiştirir.³¹² Takva insanı baskı altına alan bir korku hâli değildir. Allah’ın emir ve yasaklarını içselleştirmiş bir kimsenin meleke hâline getirdiği davranışlardır.³¹³

2. İman: Fadlallah’a göre Kur’ân, kişiyi yalnızca soyut bir iman düşüncesine çağırmaz, sorumluluğunu alabileceği bir inanç sistemine ve eyleme davet eder. Bu nedenle iman konusu felsefî bir tartışma konusu değil, zihinsel açıdan düşünce, psikolojik açıdan şuur, eylemsel açıdan ibadet şeklinde ifade edilebilecek bütüncül bir sistemdir.³¹⁴

3. Hâlis Din:³¹⁵ Müellife göre Allah Teâlâ’nın irade ettiği din, soyut bir kavram değil, düşünce, bilinç ve pratiktir. Bu pratik, tanrının tezahür ettiği iddia edilen ve kişilerin kendi heva ve heveslerini yansıttıkları putlar aracılığı ile sağlanamaz.³¹⁶

4. Cihad: Fadlallah’a göre mücahid, eylem ve inanç yönünden bütün gücünü Allah’ın istediği şeylere harcayan kimsedir.³¹⁷ Ayrıca Allah yolunda cihad eden bir mücahid bu uğurda sahip olduğu maddî ve manevî tüm serveti de infak etmekten sakınmayan ve Allah’ın rızasına erişen kimsedir.³¹⁸

³¹⁰ Hasan Muhammed Alî Hüseyin el-Hakîm, “el-Bu’dü’l-hareki fî menheci tefsîri (min vahyi’l-Kur’ân) li’s-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh”, *Mecelletü’l-Üstâz* 1/221 (1438 2017), 167-182.

³¹¹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/319.

³¹² Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/150.

³¹³ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/248.

³¹⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/148.

³¹⁵ ez-Zümer 39/3.

³¹⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 16/146-147.

³¹⁷ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 14/ 285.

³¹⁸ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/201.

5. Sabır: Fadlallah, “*Allah’tan sabır ve namazla yardım dileyin...*”³¹⁹ âyeti bağlamında sabır kavramının içe ve dışa dönük iki yönü olduğunu vurgulamaktadır. Sabır, imanın bir gereği olarak kişinin otokontrolünü sağlayan bir mekanizma görevi görmektedir. Bir başka açıdan “bilinç hali” olarak da ifade edilebilir. Sabır, kişinin dış etkenler, bedensel ve ruhsal zayıflıklar karşısında direnmesini sağlayan, onu psikolojik bir çöküşten koruyan güçlü ve sağlam psikolojik ilkelerle donatılmış bir değer olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda sabır bilinçte başlar ve eylemlere yansır. Müellif görüşünü hadislerle de teyit etmekte ve Hz. Peygamber’in sünnetinde orucun sabrın tezahürlerinden biri olarak beyan etmektedir.³²⁰

6. Muhsin: Fadlallah, cenneti hak edecek muhsin³²¹ olan kimselerin özelliklerini belirtirken eyleme vurgu yapmaktadır. Müellife göre bu kimseler, mutasavvıflar gibi İslam’ı düşünce ve ruhsal alanda dondurup yalnızca içsel bir duygu olarak yaşamazlar. Aksine kendileri ve başkaları için iyilik hareketine dönüştürürler. Bu iyilik hareketini davranışlarında ve hizmet alanında göstermektedirler. Sahip oldukları enerjilerini bu dava uğrunda tüketmektedirler. Onların kendi nefisleri için yaşamadıkları ve tam bir sorumlulukla hareket ettikleri görülmektedir.³²² Bu bağlamda kişinin “*kendini Allah’a teslim etmesi*” hayatın her alanında Allah Teâlâ ile güçlü bir bağ kurma anlamına gelmektedir. Bu ilişki neticesinde kişi toplum baskısı ve gelenek ve göreneklerin ağırlığı altında ezilmez. Muhsin bir kimse yalnızca Allah Teâlâ’dan sakınır.³²³

7. Fadlallah, “*De ki: ‘Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.’*”³²⁴ âyeti bağlamında iman, itaat ve sevgi kavramlarını eylem çizgisinde değerlendirmektedir. Buna göre gerçek sevgi, yalnızca içsel bir his veya soyut bir bağlılık değil, aynı zamanda bilinçli bir çaba ve fiilî bir teslimiyet gerektirir. Kur’ânî bakış açısına göre iman, yalnızca Allah’ın varlığını kabul etmekten ibaret değildir; aksine, bu kabulün duygu derinliğiyle birleşerek kişinin hayatına yön veren, onu Allah’ın iradesine uygun şekilde yaşamaya sevk eden bir

³¹⁹ el-Bakara 2/45.

³²⁰ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/255-256.

³²¹ el-Bakara 2/112.

³²² Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/395-396.

³²³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/396.

³²⁴ Âl-i İmrân 3/31.

bağlılığa dönüşmesi gerekir. Bu bağlamda kul ile Yaratıcısı arasındaki sevgi, yalnızca kalpte hissedilen bir duygu değil, aynı zamanda hayatın her alanına yansıyan bir eylemler bütünü olmalıdır. Bu sevgi, Allah'ın şeriatına uymak, Resul'ün rehberliğini benimsemek ve inancı hayatın tüm yönlerine yaymakla anlam kazanacaktır. Böylece iman ve sevgi, ancak sorumluluk bilinciyle birleştiğinde hakikî bir bağlılığa dönüşür ve kul ile Rabbi arasındaki ilişki, pasif bir duygu olmaktan çıkıp bilinçli bir eylem bütünlüğüne ulaşır.³²⁵

Fadlallah'ın yaklaşımı, bireysel ibadetin ötesinde toplumsal dönüşüme odaklanmaktadır. Buna göre Kur'an'ın ortaya koyduğu hükümler, ilkeler, ahlâkî ve manevî yönü, toplumsal bir aksiyona dönüştürülmesi gereken dinamik bir yapı olarak görülmektedir.

1.5.2.5. İslamî Hareket

Fadlallah, Lübnan siyasî tarihi açısından önemli şahsiyetlerden birisidir. Fadlallah, Lübnan'daki Şîî İslam Hareketi olan Hizbullah'ın manevî lideri³²⁶ olarak bilinmektedir.³²⁷ Yaşadığı dönemde Lübnan'daki Şîî topluluğunun dinî ve siyasî rehberi olmuştur. 1980'lerde Lübnan iç savaşında aktif rol alarak Hizbullah'ın kuruluşuna ve gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur.³²⁸ Onun etkisi, sadece Lübnan'daki Şîî Müslümanlarla sınırlı kalmayıp tüm İslam dünyasında da hissedilmiştir. Fadlallah, aynı zamanda çeşitli hayır kurumları ve sosyal hizmet projeleriyle de tanınmış toplumun çeşitli kesimlerine yardım elini uzatmıştır.³²⁹ Modern İslamî düşünce ve direniş hareketlerine yaptığı katkılarla hem dinî hem de siyasî alanda derin izler bırakmıştır. Bu nedenle onun yalnızca Hizbullah'ın manevî

³²⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 3/118-120.

³²⁶ Richard J. Chasdi, *Counterterror Failure: The Fadlallah Assassination Attempt*, Research Report, Case Studies Working Group Report (Pensilvanya: Strategic Studies Institute, Us Army War Coolege, 2012) (Strategic Studies Institute, Us Army War Coolege), 303, 326; Lara Deeb, "Hizballah: A Primer", *MERIP* (2006).

³²⁷ Fadlallah, Hizbullah ile arasında organik bir bağ kabul etmemektedir. Abdülgani Bozkurt, "Hizbullah'ın Lübnan'da Kuruluşu ve Popülaritesinin Sebepleri", *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 7/17 (Mart 2014), 606-608.

³²⁸ Fadlallah ve Hizbullah aralarındaki ilişkiyi kabul etmeseler de ortak amaç ve söylemleri onların gizli bir bağ içerisinde hareket ettiklerini düşündürmüştür. Bazılarına göre Fadlallah Hizbullah'ın görünen yüzü ve sözcüsüdür. Kramer, "The Oracle of Hizbullah: Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah", 83-101.

³²⁹ Bu kurumların listesi için bk. Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın İslam Düşüncesindeki Yeri*, 135-140.

lideri değil, kendisinden sonra oluşan İslamî hareketler etki eden biri olarak görüldüğü için tüm İslamî Hareketler için bir lider olarak görülmesi gerektiği ifade edilmiştir.³³⁰

Tefsir disiplini açısından Fadlallah, tefsir ile İslamî hareket arasındaki ilişkiyi kendisi kurmaktadır.³³¹ Onun ilgili gördüğü âyetlerde İslamî hareket kavramına yer verdiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in teşrî' görevini ifade eden âyetlerden biri olan "...Resul size neyi verirse onu alın; neyi de yasaklarsa ondan kaçının..."³³² âyetinin tefsirinde bu konuyu gündeme getirmiştir. Fadlallah'a göre risalet çizgisi kişiye hayatında takip edebileceği en doğru yolu çizmektedir. İslamî düşünce, Müslümanların siyasî, sosyal ve ekonomik yaşamlarında rehberlik eden bir ilke hâline gelmelidir.

Müslümanlar, Hz. Peygamber'in emir ve yasaklarını dikkate alarak İslam'ın temel kaideleri ve değerleri doğrultusunda hareket etmelidir. Bu, Müslümanların içsel düşüncelerini ve İslamî kaideleri esas alarak hareket etmelerini sağlar. Bu nedenle, İslamî hareketler, Müslümanların inançlarını ve uygulamalarını İslam'ın temel kaidelerine dayandırmalıdır. Zira İslam, sadece dinî bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir yaşam biçimi ve bir hareket tarzıdır. Müslümanlar, takip etmeleri gereken hareket metodunu bu âyete göre belirlemelidir. Ayrıca âyet, İslam'ın tahrif edilmiş ilke kabul ettiği esaslar üzerine kurulu siyasî, ekonomik, toplumsal konulara karşılık olarak hukukî ve düşünce alanında İslamî eylem planı oluşturulmasına teşvik etmektedir.³³³

Anlaşıldığı kadarıyla müellifin "İslamî Hareket" kavramı, spesifik bir hareketi ifade etmemektedir. O genel anlamıyla tüm inananları İslamî hareket içerisinde kabul etmektedir. Fadlallah'ın yorumlarında, İslam'ın rehberliği ve Hz. Peygamber'in örnekliği üzerinden hareket eden bir toplum modeli tasavvur edilmiştir. Onun

³³⁰ Suveyd, *el-İslâm ve Filistîn*, XVI.

³³¹ Tefsirin birinci baskısından hareketle yapılan tercümede şöyle bir ifade yer almaktadır: Tefsir yazma amacını ifade ederken şöyle demektedir: "Tefsir dersleri ile amacımız İslamî direniş hareketini sarsılması ve saptırılmasına asla izin verilmemesi gereken değişmez kurallara dayandırmak için Kur'an'a dayalı bir diriliş hareketi yaratmaktır." Ancak üçüncü baskıda yer alan birinci mukaddimeye ait önsözde İslamî hareket yerine İslamî bilinç ifadesine yer verilmektedir. Ayrıca Fadlallah, "Literal bir okuma biçimiyle Kur'an'ı okuyanlar onu asla anlayamazlar. Kur'an'ı ancak İslamî hareket içerisinde yaşayanlar ve hayatın içerisinde (Kur'an ile) hareket edenler anlayabilir." şeklinde bir sözle Kur'an ve İslamî hareket arasındaki ilişkiyi dahada derinleştirmektedir. Bu kapsamda Kur'an'ın İslamî hareketin ve İslamî davetin kitabı olduğunu vurgulamaktadır. Bu bilgiler ışığında Fadlallah'ın Kur'an'ın eylem merkezli okumasının bir örneği daha ortaya çıkmıştır. Kur'an'ı okumak ve anlamak eylemle müttemim olan bir bütünlük arz etmektedir. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min Vahy'il-Kur'an Tefsir Dersleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 1/10; Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/27; Fadlallah, *en-Nedve*, 1/233-236.

³³² el-Haşr 59/7.

³³³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 18/260.

açıklamaları, İslam'ın sadece bireysel bir ibadet sistemi değil, toplumsal ve siyasî bir düzen olarak da yaşanması gerektiğini vurgulamaktadır. Fadlallah, İslamî hareketlerin bu perspektif doğrultusunda şekillenmesi gerektiğini savunmaktadır.

1.5.2.6. Takrîbu'l-mezâhib ve Diyalog

Fadlallah'ı, ismi “takrîbü'l-mezâhib”i savunan İslam âlimleri arasında saymak mümkündür.³³⁴ Fadlallah'ın bu konumda yer almasının sebeplerinden biri Necef'te iken hocası İmam Hûî'nin mezhepler arası ittifak faaliyetleri için çalışan birinin yanında yer alması³³⁵ bir diğeri de hem Irak hem de Lübnan'da çok mezhepli bir kültür içerisinde yaşama tecrübesidir. Fadlallah aynı zamanda bir diyalog taraftarıdır.³³⁶ Fadlallah, mezhepler arasındaki ihtilafların bölücülük üzerinden değil fikişel farklılıklar çerçevesinde ele alınması gerektiği teklifinde bulunmuştur.³³⁷ Onun için diyalog faaliyetleri aynı din mensubu kimseler arasında da gerçekleşmeli ve aynı paydada buluşmayı gaye edinmelidir.³³⁸ Bu sebeple Fadlallah “*Hep birlikte Allah'ın*

³³⁴ Fadlallah, kendisiyle yapılan bir röportajda mezheplerin yakınlaştırılması ve vahdet düşüncesinin birbirini tamamlayan iki şiar olduğunu düşündüğünü söylemektedir. Ona göre İslam mezheplerinin bir araya gelmesini imkânsız gören milliyetçi ve taassup üzerine dayalı düşünce karşısında mezheplerin yakınlaştırılması düşüncesi bir zorunluluktur. Tarihsel süreçte Sünnî ve Şîî ayrılığını ifade eden İbn Sebe olayı ile (Fadlallah'a göre bu kurgusal bir karakterdir) tarihsel bir ilişki kuran müellif, bunun geçmişten günümüze uygulanan bir Yahudi politikası olduğunu düşünmektedir. Fadlallah mezheplerin İslam'ın ta kendisini ifade ettiğini düşünmemektedir. Bu nedenle Müslümanlar birbirlerini küfürle itham etmemeli İslam birliği için çalışmalıdırlar. Fadlallah takrîbu'l-mezâhib çalışmalarının kurumlar ve vakıflar aracılığı ile devam ettirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müslümanların, Filistin, Bosna ve Mısır sorunlarında vahdet tecrübesi yaşadıklarını söyleyen Fadlallah, müstekbir devletlere karşı İslam birliğinin devam etmesi gerektiğini belirtmektedir. Hayatı boyunca mezhebi için değil İslamî vahdet için çalıştığını söyleyen müellif, İslam siyaseti açısından da bu birliğin gerekli olduğu kanaatindedir. Fadlallah Müslümanların pek çok konuda ihtilaf ettiklerini ve İslam birliğini engellemek için enerjilerini harcadıklarını söyler. Oysa Kur'an Müslümanların takip etmesi gereken iki yöntemden bahsetmektedir: Birincisi, Allah'ın ipine sarılmak, iyilikte yardımlaşmak ve bölücülükten sakınmak. İkincisi, yaşanan çatışmalarda “*Ey Kitap Ehli! Sizinle bizim aramızdaki ortak söze gelin. O'na hiçbir şeyi şirk koşmayalım...*” (Âl-i İmrân 3/64) âyeti gereğince ortak noktalar bulmak için çaba göstermektir. Âyetin muhatabının Ehl-i Kitab olduğuna dikkat çeken müellif, Müslümanlar arasında bu ilkeyi gerçekleştirmenin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla vahdet için Kur'an'ın daveti ve ilkelerini takip etmek gerekmektedir. Ayrıca vefatının ardından konuşan Lübnan Hizbullah Partisi, Emel Hareketi ve Şîî Yüksek İslam Meclisi de onu mezheplerin yakınlaştırılmasında en önemli sembollerden biri olarak addetmişlerdir. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Ehâdîs fî kadâya 'l-ihtilâf ve 'l-vahdet*, thk. Necîb Nûreddîn (Beyrut: Dârü'l-Melek, 2000), 242-247; Muhammed Muhsin, “Fadlallah: Rahîlu el-merci 'i'l-mütenevvir”, *el-Ahbâr* (10 Temmuz 2010), 3.

³³⁵ Uçar, Şia Alimleri Biyografisi, 2/264.

³³⁶ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Fadlallah, *el-Hivâr fî 'l-Kur 'ân*, 93-233.

³³⁷ Suveyd, *el-İslâm ve Filistîn*, XV.

³³⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 3/321-322.

ipine sımsıkı tutunun ve ayrılmayın.”³³⁹ âyetini İslam’ın temel ilkelerinden biri olarak nitelendirmektedir.³⁴⁰

Fadlallah’a göre diyalog, öncelikle aynı kitaba ve peygambere iman eden müminler arasında tesis edilmelidir. Bütün müminlerin kardeş olduğunu ve ihtilafa düşen iki mümin topluluğun aralarının düzeltilmesini emreden âyetler³⁴¹ çerçevesinde, Fadlallah’ın en önemli tespitlerinden biri, mezhepler arası ihtilafın giderilmesi gerektiği yönündedir. Müellif ihtilafların giderilmesi ve ittifak edilen ortak noktalarda buluşulması için diyalog içerisinde çalışmanın zorunlu olduğunu düşünmektedir. Bu diyalogun çerçevesini belirleyen şey iman birliği, kardeşlik ruhu, objektif akıl ve Allah’ın Kur’ân’da buyurduğu “*Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı yapışın; bölünüp parçalanmayın. Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman idiniz de Allah gönüllerinizi birleştirdi ve O’nun nimeti sayesinde kardeş oldunuz...*”³⁴² ve “*Ey iman edenler! Allah’a itaat edin, peygambere itaat edin, sizden olan ulü’l-emre de. Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz -Allah’a ve âhirete gerçekten inanıyorsanız- onu, Allah’a ve peygambere götürün...*”³⁴³ âyetlerinde emredilen dinî hassasiyetler olmalıdır. Burada hedef din birliğinin sağlanması ve ortak maslahat için çalışmaktır.³⁴⁴ Müellif mezhebî ayrılıkların yüz yıllardır bu ihtilaftan faydalanan inkârcıların işine yaradığını düşünmektedir. Bölgesel çatışmalar, ırk, dil ve millet farklılığı gibi ayrılık noktaları üzerinden İslam toplumları İslâmî ahlaktan uzaklaştırılmış ve müminlerin birbiriyle ilişkisi koparılmıştır. İnkarcılarla birleşip Müslüman toplumlarıyla savaşıma düzeyine ulaşan bu sapma hâli karşısında Fadlallah’ın sunduğu çözüm yukarıda ifade edildiği gibi ortak noktalar üzerinde buluşup ayrılık noktalarında gerekli ilkeler üzerinden diyalog kurmak ve kardeşliği esas almaktır.³⁴⁵

Fadlallah, Kur’ân’da geçen “*...kendinizi öldürmeyin...*”³⁴⁶ âyetinin tefsirinde bu âyetin bireysel ve toplumsal olmak üzere iki yönünün olduğunu düşünmektedir.

³³⁹ Âl-i İmrân 3/103.

³⁴⁰ Ali Şerîfi - Fâdıl Hasûnî, “Nazariyyetü’l-hareketi inde’s-Seyyid Hüseyin Fadlillâh ve eserihâ fi tetavvuri’d-dersi’t-tefsiriyyi”, 763-764.

³⁴¹ el-Hucurât 49/9-10.

³⁴² Âl-i İmran 3/103.

³⁴³ en-Nisâ 4/59.

³⁴⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/299.

³⁴⁵ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/300.

³⁴⁶ en-Nisâ 4/29.

Buradaki nehiy kişinin intihar etmesinin yasak olduğunu belirtmektedir. Aynı zamanda mümin toplum da tek bir vücut gibidir; eğer bir mümin başka bir mümini öldürürse kendini öldürmüş gibi olur. Bu sebeple mümin kimselerin birbirini öldürmesi de yasaklanmıştır.³⁴⁷

Fadlallah, başka bir sûrede geçen “*Sonra da kıyamet gününde rabbinizin huzurunda davalacağsınız.*”³⁴⁸ âyeti bağlamında da mezhepler arası ihtilaf konusuna değinmektedir. Öncelikle müellif, bu âyetin tefsirinde davanın taraflarının Müslümanlarla Ehl-i Kitab’ın mı yoksa Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Şîa mı olduğuna dair rivâyetleri aktarmaktadır. Kendi kanaati ise teorik veya uygulama alanında Müslümanlar arasında vuku ihtilafların yadsınamaz gerçekliğidir. Kur’ân bu duruma işaret etmiş ve konunun çözümünün vahdet düşüncesi olduğunu söylemiştir.³⁴⁹

Fadlallah’ın tefsirinin en önemli konularından birisi diyalog konusudur. Onun diyalog üslubu, yöntemi, muhatabı ve ilkeleri gibi hususları ilgili gördüğü âyetler çerçevesinde incelediği görülmektedir. Bu çerçevede el-Bakara 2/141-145. âyetler çerçevesinde diyalog konusu ile ilgili olarak şu ilkeleri açıklamaktadır:

1. Bu âyetler İslamî diyalogun yöntemini belirleyen ilkeler sunmaktadır. Âyetlerden genel anlamda çıkarılabilecek ilke, mümin bir şahsiyetin diğer din mensuplarıyla ilişkilerinde adalet, hikmet ve nezaketi esas alması; akidevî farklılıkları ise çatışma konusu hâline getirmeden açık ve ilkeli bir duruşla ortaya koyması gerektiğidir. Bütün peygamberler Allah’ın verdiği risalette birleşirken müminler de onlara iman ederler. Tevrat, İncil ve Hz. İbrahim’e verilen sahifeler gibi ilahî kitaplar; nübüvvetin temel ilkeleri bakımından ortak bir mesaj taşımaktadır. Bütün peygamberler, Allah tarafından kendilerine verilen risalet görevi çerçevesinde birleşmiş; müminler de bu peygamberlere iman etmekle yükümlü kılınmışlardır.

Tüm peygamberlere iman etmek, din mensupları arasında samimi bir ilişki kurmayı kolaylaştırır. Diğer din mensupları farklılıklar üzerine yoğunlaşırken Kur’ân insanların kalbine hitap eden ortak değerler üzerinde durmayı tavsiye etmektedir.

³⁴⁷ Fadlallah, Tefsîru Min Vahyi’l-Kur’ân, 4/171.

³⁴⁸ ez-Zümer 39/31.

³⁴⁹ en-Nisâ 59, 65.

2- Farklı peygamberlere verilen şariatlar ve nübüvvet yalnızca çeşitlilik (tenevvü') anlamında bir farklılıktır. Çelişki ve ayrılık gibi anlamlara gelen bir ihtilafı ifade etmemektedir.³⁵⁰

Fadlallah'ın tefsir metodunu incelediğimizde, onun içtimâî tefsir ekolünün etkilerini bariz bir şekilde yansıttığını görmekteyiz. Bu ekol, Kur'an'ı toplumsal hayata rehberlik eden bir kitap olarak ele almayı ve güncel sorunlara pratik çözümler sunmayı amaçlamaktadır. Fadlallah'ın tefsirinde de bu yaklaşım net bir biçimde kendini göstermektedir. O, âyetleri yalnızca dinî bağlamda yorumlamakla kalmayıp aynı zamanda toplumsal, siyasî ve ekonomik meselelerle ilişkilendirmektedir. Özellikle modern dünyanın ihtiyaçlarına yanıt verme arzusuyla, âyetlerin sosyal adalet, toplumsal düzen ve bireysel sorumluluk gibi boyutlarını ön plana çıkarmaktadır.

Fadlallah'ın tefsirinde, içtimâî tefsir ekolünün metodunu benimseyip benimsemediği sorusuna gelince, onun toplumsal olaylara ve meselelere yaptığı vurgulara bakıldığında, bu ekolün metodunu benimsediği rahatlıkla söylenebilir. Fadlallah, âyetlerin tarihsel bağlamlarını göz ardı etmeksizin, onların günümüzdeki yansımalarını analiz etmeye çalışmaktadır. Bu şekilde, Kur'an'ın evrensel mesajlarını modern toplumlara ulaştırmayı hedeflemektedir.

³⁵⁰ Fadlullah, Tefsîru min vahyi'l-Kur'an, 1/465-466.

2. TEFSİRİN DİRÂYET YÖNÜ

Dirâyet tefsiri, aklî tefsir, rey ile tefsir, içtihadî tefsir gibi isimlerle de anılan müfessirin rivâyet merkezli değil, akıl ve içtihad merkezinde bilgi birikimi, mezhebî temayülü ve kendi görüşleriyle yaptığı tefsiri ifade etmektedir. Bu çerçevede çeşitli tasnifler yapılmıştır. İctimâî tefsirin de dirâyet tefsirinin kapsamına dahil edilmesi mümkündür. Ancak paradigmanın değişmesi ve dirâyet tefsirini aşan yönlerinin bulunması sebebiyle modern dönem tefsir ekolleri müstakil olarak incelenmektedir.³⁵¹

Bu başlıkta Fadlallah'ın klasik tefsir anlayışında dirâyet tefsir anlayışını yansıtan Kur'ân ilimlerini tefsirinde nasıl kullandığı ve fikhî ve kalamî konuları nasıl değerlendirdiği gösterilmeye çalışılmıştır. Burada daha önce belirtildiği üzere Fadlallah'ın dirâyet yönünün Şîî-İmâmî gelenekte usûlî ekol şeklinde isimlendirilen anlayışa tekabül ettiğini ifade etmek gerekmektedir. Bu ekolün ayırt edici özellikleri içtihadî benimsemeleri ve zâhirin delaletini esas almalarıdır.³⁵² Fadlallah'ın, teorik meselelerden kaçındığı ve bilgi vermekten daha ziyade âyetlerde verilen mesaja odaklandığı görülmektedir. Bu çerçevede onun aşağıda yer verilen başlıklarda konuların teorik boyutunu nasıl değerlendirdiği önem arz etmektedir.

2.1. Kur'ân İlimlerine Bakışı

Kur'ân ilimleri, tarihsel süreçte tefsirin metodolojik çerçevesini belirleyen önemli ilkeleri ifade etmektedir. Geleneksel tefsir anlayışı bu ilimleri merkeze alarak metnin anlamını ortaya koymaya çalışırken, modern dönemde bu yaklaşımlar yeni perspektif ve yorumlarla zenginleştirilmiştir. Fadlallah, tefsirinde klasik tefsir anlayışının ortaya koyduğu ilkeleri koruyarak bu birikimi çağdaş bir perspektifle yorumlamıştır. Bu başlıkta bu ilkelere yaklaşımı ele alınmaktadır.

İlim ve Kur'ân kelimelerinin terkiplerinden meydana gelen “ulûmu'l-Kur'ân”, istilâhî olarak “Kur'ân'a hizmet eden ve Kur'ân'a istinat edilen bütün ilimler” şeklinde

³⁵¹ Modern dönem Şîî tefsir tarihi müellifi Hâdi Ma'rîfet, ilgili kitabında tefsir türlerini rivâyetle yapılan tefsir, içtihadî tefsir ve günümüzdeki tefsir olmak üzere üçe ayırmaktadır. Mustafâ Muhammed Hüseyin ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve 'l-mufessirûn* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2012), 1/132-136; 3/433-440, 479-482; Ma'rîfet, *et-Tefsîr ve 'l-mufessirûn fî sevbihi 'l-kâşib*, 801-803; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 501, 776; Demirci, *Tefsir Tarihi*, 158-159, 246-249; Kahraman, *Sosyolojik Tefsir*, 165-166.

³⁵² Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 3/322; Alevimehr, *Tefsir Metotları ve Ekolleri*, 66-67; Gümüş, *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâetle İlişkilendirilen Âyetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu*, 56-57.

tanımlanır. Bu kapsama tefsir ilmi, kıraat ilmi, Mushaf tarihi, i'câzü'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl, nâsih ve mensûh, i'râbu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, dil bilimleri, fıkıh, kelam gibi pek çok ilim dâhil edilir. Sayılan bu klasik ilimlerin yanında Kur'ân'ı açıklamaya yardım eden diğer ilim alanları da bu çerçevede değerlendirilir. Bazı âlimler, bu terkihi pek çok ilmi bir araya getiren çatı kavram şeklinde telakki etmektedir.³⁵³

Bazı Şîî âlimler, ilk dönemden itibaren Kur'ân ilimlerini ortaya koyan ve bu ilimlere önem veren kimselerin Ehl-i Beyt âlimleri olduğunu ifade etmişlerdir.³⁵⁴ Fakat günümüze ulaşan eserler açısından değerlendirildiğinde 'ulûmu'l-Kur'ân kavramı çerçevesinde ortaya konulan ve sistematik bir biçimde ele alınan eserin çağdaş dönem âlimlerinden Hâdi Ma'rîfet'e³⁵⁵ ait olduğu görülmektedir.³⁵⁶ Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *min vahyi 'l-Kur'ân* isimli tefsiri, son dönemde yazılmış Kur'ân ilimlerine önem veren bir tefsir olarak nitelendirilmektedir.³⁵⁷ Bu çerçevede onun tefsiri incelendiğinde bazı Kur'ân ilimleri olarak nitelendirilen klasik ilimlere tefsirinde yer verdiği görülmektedir. Söz konusu ilimler bu bölümde örnekleriyle birlikte incelenecektir.

2.1.1. Hurûf-ı Mukattaa

Hurûf-ı Mukattaa, Kur'ân'daki yirmi dokuz sûrenin başında, Arap alfabesinde yer alan on dört harfin, tekli, ikili, üçlü, dördü ve beşli bir kompozisyon halinde on üç farklı şekilde meydana gelmesiyle oluşan harflerdir.³⁵⁸ Bazı âlimlere göre bu harfler

³⁵³ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmmeti li'l-Kitâb, 1394), 1/24; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm, thk. Ahmed Alî (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1376/1957), 24; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru İlmi'l-melâyîn, 2000), 119-126; Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/15-16.

³⁵⁴ Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li 'ulûmi'l-İslâm*, 220-221; Ebû Abdullah Zencânî, *Kur'ân Tarihi*, çev. Ziya Şen (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013), 82-83.

³⁵⁵ Hâdi Ma'rîfet'in bu konuda telif ettiği eserde ilk dönemden itibaren kronolojik olarak 'ulûmu'l-Kur'ân alanında eser kaleme alan hususen Şîî müellifleri incelemek için bk. Ma'rîfet, *et-Temhîd*, 1/16-40.

³⁵⁶ Ayrıntılı bilgi ve bu konudaki tartışmalar için bk. Ersin Çelik, *Şîa'da Kur'ân İlimleri -Muhammed Hâdi Ma'rîfet Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2021), 220-223.

³⁵⁷ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 29.

³⁵⁸ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 134.

müteşâbih kavramı çerçevesinde yer almakta ve manasının bilinemeyeceği ifade edilmektedir.³⁵⁹

Kur’ân’da yer alan ve pek çok sûrenin başında geçen ve aynı zamanda “hecâ harfleri” adıyla da anılan bahis konusu harfler için Fadlallah, bazı görüşleri aktararak değerlendirmeler yapmaktadır. İlk olarak bu harflerin ebced harfleri olarak çeşitli tarih ve olayları ifade etmesi ile ilgili görüşü reddeden Fadlallah gerekçe olarak Kur’ân’ın bu tür zorlama yorumları barındırmadığı düşüncesindedir. Nitekim ona göre Kur’ân, insanların anlayamayacağı karmaşık ifadeler, bilmeceler, semboller ve gizemler barındıran bir kitap değildir. “Kur’ân, diğer insanların anlayamayacağı, yalnızca Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber arasında özel mesajlar gizleyen bir kitap değildir. O, Kur’ân-ı Kerim’i herkese hitap eden ve bütün insanların anlamına vakıf olabileceği bir kitap olarak görmektedir.”³⁶⁰

İkinci bir görüş olarak rivâyet edilen bu harflerin muhatabın dikkatini çekme amacı taşıdığı ile ilgili görüşü Fadlallah makul bulmaktadır. Bu görüşe göre bu harflerin kullanılması ile müşriklerin Kur’ân’a yönelik saldırgan tutumu önlemek ve onların Kur’ân’ın duyulmasını engellemek için yaptıkları sabotaj durdurulmak istenmiştir. Böylece mezkûr harflerle muhatabın ilgisi Kur’ân’a yönlendirilmektedir. Fussilet sûresinde müşriklerin Kur’ân’a yönelik bu saldırılarından bahsedilmesi de Fadlallah’ın bu görüşe olumlu yaklaşmasını sağlamaktadır. Fakat Fadlallah yaklaşımı eksik bulmaktadır. Nitekim bu görüş, Mekke’de müşrikler için anlamlı idiyse de Medine’deki muhatap için doğru gözükmemektedir. Çünkü Medine’de böyle bir saldırı durumu olmamasına rağmen hurûf-ı mukattaa kullanılmıştır.

Üçüncü bir görüş olarak zikredilen sûrelerin içerikleri ve sûrelerin başındaki hurûf-ı mukattaa harfleri arasında özel bir ilişki olduğunu ve bunların Allah Teâlâ ile Hz. Peygamber arasında şifre olduğunu ifade eden görüş hakkında Fadlallah’ın tavrı olumsuzdur. O hecâ harflerinin gizli bir sembol olmasının bir hikmeti olmadığını

³⁵⁹ Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahîm (Kahire: Hey’etü’l-Misriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 1394), 3/4, 24, 29.

³⁶⁰ Bu görüşleri Hûd sûresi 1. âyet kapsamında ifade etmektedir. Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 43-44.

düşünmektedir. Nitekim Kur’ân hem Hz. Peygamber’e hem de tüm insanlara gönderilmiştir.³⁶¹

Dördüncü bir görüş olarak nakledilen bu harflerin tehaddi anlamını ifade etmesidir. Fadlallah bu görüşü benimsemekte ve desteklemektedir. Bu görüş Ehl-i Beyt’in on birinci imamı olan İmam Hasan el-Askerî’ye de isnat edilmektedir. Fakat Fadlallah’a göre nakledilen rivâyetin senedi sahih değildir. Meryem sûresinde yer alan hurûf-ı mukattaa harflerinin tehaddiye uygun olmadığını düşünen müellif, bu görüşü de bütün hurûf-ı mukattaa ile başlayan sûreleri kapsamadığı yönüyle eleştirmektedir.

Fadlallah’a göre bu konudaki en doğru tutum hecâ harflerinin iç yüzünü Allah’a ve ilimde derinlik sahibi kimselere havale etmek gerektiğidir. Burada dikkat çeken bir diğer husus, Fadlallah’ın müfessirlerden aktarılan görüşleri, sahih bir esasa dayanmayan içtihatlar kapsamında değerlendirmesidir. Bu bağlamda onun bu harflerin anlamını bilmeyi Allah Teâlâ’ya ve “râsihûn”a hamletmesi dikkat çekicidir. Çünkü masum imamlarla birlikte derin ilim sahibi kimseleri de bu kapsama dahil ettiği çıkarımında bulunabilir.³⁶² Böylece içtihad mevzu kabul edilebilir bir hüviyet kazanmaktadır. Burada bir çelişki söz konusu olmaktadır. Hurûf-ı mukataayı bilmek kime aittir? Bu harfler müteşâbih midir? İlimde derinlik kazananlar kimlerdir?

Fadlallah net olarak ifade etmese de hurûf-ı mukattaa konusunu müteşâbih âyetler kapsamında değerlendirdiği düşünülebilir. Çünkü anlamını bilmeyi Allah

³⁶¹ Fadlallah bu görüşünü hammimât olarak ifade edilen “حم” harfleri ile başlayan sûrelerden biri olan Şûrâ sûresinde de tekrarlamaktadır. Burada Tabâtabâî’den aktardığı tekrarlanan harf ve sûrelerin içeriğinin birbiriyle benzer içeriğe sahip olduğu diğer harf ve sûrelerden ayrılarak Hz. Peygamber ve Allah Teâlâ arasında özel bir mesaj içerdiğine dair görüşü reddetmektedir. Çünkü hurûf-ı mukatta ile başlamasa da bu harflerin yer aldığı sûrelerle ortak muhtevaya sahip olan sûrelerin olmasını gerekçe gösteren müellif, Kur’ân’ın sembolik ifadeler taşıyan bir kitap olmadığının altını çizmektedir. Kur’ân’ın hidayet kitabı olması ve tüm insanlığa gönderilmesi nedeniyle yalnızca Allah Teâlâ ve Hz. Peygamber arasında gizli bir mesaj olamayacağını savunmaktadır. Ancak onun bu harflerin tam olarak neyi ifade ettiği konusunda da açık ve net bir cevabı bulunmamaktadır. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 16/365-367.

³⁶² Râsihûn kelimesinin geçtiği Âl-i İmrân 7. âyetinin tefsirinde Fadlallah’ın yorumu belirsizlik taşımaktadır. Ona göre eğer rivâyetler dikkate alınırsa derin bilgi sahibi olan kimseler, “Ben ilmin şehri, Ali de onun kapısıdır” hadisine binaen Hz. Peygamber ve Hz. Ali olması en doğru yorumdur. Hz. Ali de bu konu ile ilgili olarak “O bana ilimden bin bâb öğretti; bu bâbların her biri bin kapı daha açar” rivâyetini ve İmam Cafer Sadık’tan “Sözüm babamın sözüdür. Babamın sözü, dedemin sözüdür. Dedemin sözü, Hz. Hüseyin’in sözüdür. Hz. Hüseyin’in sözü, Hz. Hasan’ın sözüdür. Hz. Hasan’ın sözü, Hz. Ali’nin sözüdür. Hz. Ali’nin sözü, Hz. Peygamber’in sözüdür. Hz. Peygamber’in sözü de Allah’ın kelimidir.” aktarılan bu haberi bu konuda delil olarak zikretmektedir. Ancak muhkem ve müteşâbih kavramlarını tartıştığı bölümde “râsihûn” kelimesini âlimler olarak değerlendirdiği de görülmektedir. Fadlallah’ın burada çelişkiye düştüğü söylenebilir. Yahut imamlar ve onların yolunu takip edip onların yöntemini benimseyen kimseler şeklinde birleştirici bir yorum da yapılabilir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/96-97; 3/24, 41.

Teâlâ'ya ve râsihûna hamlettiğinde bu direkt müteşâbihin bilgisiyle ilgili olmaktadır. Ayrıca Fadlallah'ın ilimde derinlik kazananların kim olduğu konusunda görüşü net ve açık değildir. Eğer imamlarla birlikte âlimler de bu kavrama dahil edilirse o zaman içtihadların reddedilmemesi gerekir. Tüm bunlarla birlikte kesin görüş belirtmekten kaçınan müellifin dördüncü görüşü akıl ve Kur'ân üslubuna yakın bulduğunu hatırlatmak gerekir.³⁶³

Bakara sûresinin tefsirinde bu konuyu işleyen Fadlallah, hurûf-ı mukattaanın yer aldığı diğer bütün sûrelerde³⁶⁴ buraya atıf yapmıştır.

2.1.2. Muhkem-Müteşâbih

Muhkem ve müteşâbih kavramlarının ne anlam ifade ettiği ile ilgili pek çok görüş aktarılmıştır.³⁶⁵ Bu konuda Fadlallah tefsirinde sözlük ve terim anlamlarında yer vermektedir. Buna göre sözlük anlamıyla muhkem ile kastedilen “bir şeyin sağlam ve güvenilir olması onda herhangi bir eksikliğin bulunmaması ve delaletinin açık olması demektir.” Müteşâbihin anlamı ise “bir şeyin bir şeye benzemesi ve gizli olmasıdır. Bu kelime, şüphe sözcüğünden gelmektedir.” Kavramsal açıdan ise “Zâhir anlamının kastedilmediği delaletinin açık olmadığı ve karineler ile zâhir anlamının hilafının kastedilmesidir.”³⁶⁶

Fadlallah, muhkem ve müteşâbih kavramlarını ıstılahî olarak şöyle ifade etmektedir: “Muhkem, ihtimal ve şüpheye yer bırakmayan manası ve lafzı açık olan âyetlerdir. Müteşâbih ise kendisinde kapalılık bulunan ve başka anlamlara hamledilmesi mümkün olan âyetlerdir. Müteşâbih âyetlerde lafzın literal anlamına muhalif bir manaya hamledilmesi mümkündür. Bu da konunun farklı kavramlar arasında belirsizleşmesine ve karışıklık meydana gelmesine sebep olabilir. Bu nedenle müteşâbih, muhkem âyetler aracılığı ile anlaşılmalıdır. Fadlallah, Âl-i İmran sûresinde

³⁶³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/96-97; 3/24, 41.

³⁶⁴ Âl-i İmrân 3/1; A'râf 7/1; Yûnus 10/1; Hûd 11/1; Yûsuf 12/1; Ra'd 13/1; İbrâhîm 14/1; el-Hicr 14/1; Meryem 19/1; Tâhâ 20/1; eş-Şuarâ 26/1; en-Neml 27/1; el-Kasas 28/1; el-Ankebût 29/1; er-Rûm 30/1; Lokmân 31/1; es-Secde 32/1; Yâsîn 36/1; Sâd 38/1; el-Mü'min 40/1; Fussilet 41/1; eş-Şûrâ 42/1; ez-Zuhuruf 43/1; ed-Duhân 44/1; el-Câsiye 45/1; el-Ahkâf 46/1; Kâf 50/1; el-Kalem 68/1.

³⁶⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3-5.

³⁶⁶ Birinci görüşten itibaren dördüncü görüşe kadar Bakara sûresi kapsamında yer vermektedir. Fakat birinci görüşle ilgili Kur'ân tasavvurunu Hûd sûresi kapsamında daha net bir şekilde ortaya koymuştur. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/21, 23.

anlatılan kıssanın³⁶⁷ bu durumu açıklayan en önemli örneklerden biri olarak görmektedir. Buna göre müteşâbih âyetlerin belirsizliğinden faydalanan kötü niyetli kimseler, bu durumu lehlerine çevirerek fitne çıkarmaya muktedir olmaktadır. Fadlallah'ın burada meseleyi “eylem ve hidâyeti tercih etmek yerine bu belirsizliği fırsat görürler” şeklindeki yorumu da onun tefsir anlayışını göstermek için kayda değer bir husustur.³⁶⁸ Arka planda eylem vurgusunu daima göz önünde bulundurduğu anlaşılmaktadır.

Fadlallah, müteşâbih âyetlerinin fitneye yol açmasına örnek olarak Âl-i İmrân'da bahsi geçen “*müteşâbihlerin peşine düşerler*”³⁶⁹ ibaresinin eğer âyetin nuzûl sebebi kabul edilecek olursa Necranlı Hristiyanların Kur'ân'daki kavramları kullanarak cahil kimseleri kandırmalarını zikretmektedir. Müellif bu tavrı daha da genişleterek düşünce ve inanç sahiplerinin Kur'ân âyetlerinden deliller getirerek muhatabını kendi tarafına çekmek için kullanmasını da bu bağlamda değerlendirmektedir. Buna göre kelimî mezheplerin cebr, tescim ve rü'yetullâh gibi konulardaki ihtilafı bu kapsamda yer almaktadır. Bu bağlamda “ilimde derinleşen” kimseler müellife göre Allah Teâlâ'nın kendisine açık görüş kabiliyeti verdiği tedebbür ve araştırma yapan âlimlerdir. Bu kimseler âyetleri diğer âyetlerle birlikte ve Arap dili kaidelerine uygun olarak anlamlandırmaya çalışırlar.³⁷⁰

Müellif, müteşâbih âyetlerin mecâz ve kinaye sebebiyle anlaşılmadığını ifade ederek “*Rahmân arşa istivâ etti*”³⁷¹ âyetini konuya örnek getirmektedir. Buna göre âyetteki “istivâ” kelimesi, sözlük anlamıyla oturmayı ve yerleşmeyi ifade etmektedir. Kavram literal anlamıyla değerlendirildiğinde ise tescim düşüncesine delil olmaktadır. Oysa burada âyet muhkem âyetlerden biri olan “*Onun benzeri hiçbir şey yoktur.*”³⁷² âyetiyle değerlendirilse burada istiare olduğu ve anlamın “hakimiyet, güç, egemenlik” manasını ifade ettiği anlaşılabacaktır. Müellif benzer şekilde “*O gün bazı yüzler Rabbine bakıp parlayacaktır.*”³⁷³ âyetinin “*Gözler onu idrak edemez. O onları idrak eder.*”³⁷⁴

³⁶⁷ Âl-i İmrân 3/1-7.

³⁶⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 3/23, 26-27.

³⁶⁹ Âl-i İmrân 3/7.

³⁷⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 3/25.

³⁷¹ Tâhâ 20/5.

³⁷² eş-Şûrâ 42/11.

³⁷³ el-Kıyâme 75/22-23.

³⁷⁴ el-En'âm 6/103.

âyetiyle birlikte anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Buna göre âyetteki “nazar” hissî yani maddî anlamda bir görme değil, akıl ve kalp yoluyla idrak etmektir.³⁷⁵ Bu durumda müteşâbih âyetlerin muhkem âyetler ile anlaşılması gerektiği müellif nazarında pek çok âyette tatbik edilmiş olmaktadır.

Burada Fadlallah’ın Kur’ân tasavvurunu hatırlamak gerekir. Nitekim ona göre Kur’ân, “sembolik anlamlar içeren bir kitap” değildir ve Kur’ân herkes tarafından anlaşılması ve uygulanması için gönderilmiştir.³⁷⁶ O konuyla ilgili yorum yaparken bu anlayış ile hareket etmektedir. Ona göre bir âyet gayba dair bir bilgiden bahsediyorsa ve ayrıntı verilmemişse bunların üzerine düşmemek gerekmektedir. Fadlallah’ın müteşâbih kavramı altında sayılan gayb haberlerini müteşâbih olarak nitelendirmediği görülmektedir. Örneğin Kıyamet saati ile ilgili âyetlerde bu kavramı kullanmamıştır.³⁷⁷

Dikkat çekici bir şekilde Fadlallah, nâsîh ve mensûh konusunu da bu konuyla ilişkilendirmektedir. Müellife göre nesh edici âyet gelene kadar hükmü devam eden âyet belirsizliği sebebiyle müteşâbih konumundadır. Kesin olan son hüküm geldiğinde bu müteşâbih olan âyet, açıklık ve netlik kazanmasıyla muhkem hüviyeti kazanmış olmaktadır.³⁷⁸ Ayrıca Fadlallah’a göre müteşâbih âyet ile mücmel âyet aynı şeyi de ifade etmemektedir. Mücmelde lafız açık değildir ve anlam kapalıdır. Fakat müteşâbih örneğin “Allah’ın eli” gibi ibarelerde anlam ilk başta zâhiri olarak anlaşılrsa da karineler yoluyla başka bir mana ifade ettiği görülmektedir. Böylece lafzın hakikî anlamı değil mecazî anlamı kastedilmektedir.³⁷⁹ Fadlallah’ın burada muhkem ve müteşâbih konusunu hakikat ve mecâz konusuyla birlikte değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Mensûh âyetin belirsizliğinin bitmesiyle muhkem sayılması tevilin tahakkuk etmesi ilkesiyle anlaşılabilir. Buna göre Kur’ân’ın parça parça indirilmiş olması ve hükümlerin tedricen gelişmesiyle önceden manası tam açık olmayan bir âyet, başka

³⁷⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 3/27-28.

³⁷⁶ Başka bir eserinde “Kur’ân’daki müteşâbihlerin faydası nedir?” sorusu çerçevesinde Fadlallah’ın bu kavramı terim anlamı ile değerlendirdiği görülmektedir. Burada yine aynı görüşünü tekrarlayan müellif, “*Size Allah’tan bir nur gelmiştir.*” (el-Mâide 5/15) ve “*O insanlar için bir hidayet rehberidir.*” (el-Bakara 2/2) âyetlerinden hareketle Kur’ân’ın sembolik ifadeler içeren bir kitap olmadığını savunmaktadır. Ona göre müteşâbih, zâhirine uygun olarak lafzın kastedildiği anlamın dışında bir manaya hamledilmesinin mümkün olmasıdır. Bu da Arap dilinin hakikat ve mecaz ilkelerine uygun olarak yapılmaktadır. Fadlallah, *en-Nedve*, 1/236-237.

³⁷⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 6/90-91; 7/309-310; 15/233-234; 19/387.

³⁷⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 3/28.

³⁷⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 3/29.

bir âyetin gelmesiyle birlikte açıklık kazanmış olmaktadır. Muhkem ile hakikat kavramını ve müteşâbih ile hakikat kavramını birlikte değerlendirmesi ise anlam-lafız ilişkisini nasıl ele aldığı ile ilgilidir. Açık, anlaşılır, şüphe bırakmayan ve ilk başta anlaşılan lafızlar muhkem olarak değerlendirilmektedir. Anlamı karmaşık, kesin olmayan ve başka bir anlama hamledilmesi bağlam ve dilsel yapıdaki mecâz ve kinaye gibi unsurlarla mümkün olan lafızlar ise müteşâbih olarak kabul edilmektedir. Fadlallah'ın burada anlamı belirlemek için koyduğu sınır, Arap dil ve belagatinin müfessire tanıdığı imkanlar doğrultusunda gerçekleşmektedir.

Konuyla ilgili son olarak Fadlallah'ın muhkem ve müteşâbih kavramlarıyla ilgili âyetlerin birbiriyle çelişip çelişmediği konusundaki yorumlarını zikretmek faydalı olacaktır. Fadlallah, “... *Bu, hikmet sahibi ve her şeyden haberdar olan Allah tarafından âyetleri sağlam kılınmış, sonra da şu şekilde açıklanmış bir kitaptır.*”³⁸⁰ âyeti, “*Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir...*”³⁸¹ âyeti ve “*Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren (müteşâbih) bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi.*”³⁸² âyetlerinin birbiriyle herhangi bir çelişki içermediğini ifade etmektedir. Kur'an âyetlerinin tamamının muhkem olması, bu âyetlerin delâletlerinde herhangi bir çelişkinin bulunmadığını, âyetlerin birbirleriyle bağlantılı olduğunu ve birbirlerini açıklayıcı nitelik taşıdığını göstermektedir. Kur'an âyetlerinin müteşâbih olması ise bu âyetlerin kendi aralarında uyumlu olduklarını, birbirlerini tamamladıklarını ve açıklayıcı mahiyet arz ettiklerini ifade etmektedir. Müellife göre buradan çıkarılması gereken ilke, müteşâbih âyetlerin muhkem âyetlere müracaat edilerek anlaşılması gerektiğidir. Muhkem âyetler, müteşâbihler için genel tefsir kaidelerini belirlemektedir. Fadlallah yine bu konuda Kur'an âyetlerinin bazılarının kapalı

³⁸⁰ Hûd 11/1. Ayrıca Hûd sûresi birinci âyet kapsamında terim anlamı açısından tartışılan muhkem kavramı tartışmalarına yer verdikten sonra Fadlallah, bu âyetin bağlamının bu tartışmalardan uzak olduğunu söylemektedir. Ona göre siyâkı açısından “ihkâm” kelimesi, zıttı olan “tafsil” kelimesi ile anlaşılmalıdır. Netice olarak Fadlallah “ihkâm” kelimesini, tanzim edilen âyetlerin tertibinde herhangi bir eksiklik olmaması açısından “itkân/sağlam olma” kelimesi anlaşılmasının daha doğru olabileceğini düşünmektedir. Kur'an'da müphem ve kapalı anlam olmasını yadsıyan Fadlallah, “tafsil” kelimesinin de fikirlerin izahı ve çeşitlendirilmesi şeklinde anlamaktadır. Buna göre Kur'an veyahut Sünnet kapalılığı gidererek Kur'an'ın anlaşılmasını sağlamaktadır. Burada onun Kur'an'ın hidayet kitabı olmasına yaptığı vurgu söz konusudur. Fadlallah, *Tefsîru min vahyi'l-Kur'an*, 9/151-152.

³⁸¹ Âl-i İmrân 3/7.

³⁸² ez-Zümer 39/23.

kalmasının mümkün olmadığına değinmektedir. Buna göre Kur'ân'ın tedebbür edilmesinin, hidayet, beyan ve açıklayıcı bir kitap olmasının anlamı budur.³⁸³

Fadlallah'ın her konuyu değerlendirirken arka planda belirli bazı ilkelere göre hareket ettiği anlaşılmaktadır. Burada Kur'ân'ın hidayet kitabı olması onun en temel vurgularından birisidir. Kur'ân'ın tedricen indirilmesini de yorumlarında göz önünde bulundurmaktadır. Ayrıca batınî yoruma alan açmamak için zâhirin delâleti ve Arap dil ve belagatinin sınırlarına riayet edilmesi gerektiğini daima vurgulamaktadır.

2.1.3. Zâhir-Bâtın

Kur'ân'ın bâtinî anlamda tefsir edilmesinin Mısır'da kurulan İsmâilî-Şîî devletinin ilim anlayışı ile birlikte ortaya çıktığı iddia edilmiştir. Bu anlayışın temel noktası âyetleri zâhirî anlamından uzaklaştırarak âyetlerin içinde bulunan gizli anlamları ortaya çıkarmaktır.³⁸⁴ Bâtınî yorum, Şîî mezhebi ile ilişkilendirilse de Ehl-i Sünnet'te işârî yorum olarak karşılık bulmuştur.³⁸⁵ Şîî ilmî gelenekte bâtinî yorumun ne anlama geldiği konusunda Hz. Peygamber'e isnat edilen "Kur'ân'ın hem zâhirî hem de bâtinî vardır" rivâyeti esas oluşturur. Bu konuda Fudayl. b. Yesâr'dan gelen bir rivâyete göre İmam Sadık, "Zâhirî indirilişi; bâtinî tevilidir..." demiştir. Ondan gelen bir başka rivâyette bâtin, "indirilen Kur'ân'da emredilenlerle amel etmektir." Şeyh Müfid'de göre zâhir dile uygun olarak ortaya konulan anlam, bâtin ise maksadı ortaya koymak için akıl yardımı ile âyetten çıkarılan anlamdır." Şeyh Tûsî hiçbir tercih yapmadan dört görüş nakletmiştir: 1- "Zâhir, öncekilerin helaki ile anlatılan kıssalar, bâtin ise bundan çıkarılan derslerdir." 2- "Bâtın amel edilenlerdir." 3- "Lafzı zâhirî, tevilî bâtinîdir." 4- "Bâtın zâhirîne kıyas edilerek ulaşılan anlamdır." Modern dönem Şîî âlimlerden Tabâtabâî, bir âyetin zâhir ve bâtin olmak üzere iki anlamı olduğunu düşünürken Seyyid Abdülalâ Sebzevârî (öl. 1992) bâtin ile "yalnızca özel kimselerin anlayabileceği rumuz ve işaretler" olduğunu söylemektedir.³⁸⁶

Fadlallah'ın tefsir yöntemi, öncelikle âyetin zâhirine göre ilgili âyetin gaye ve hedeflerini ortaya koymaktır. Müellife göre zâhir, hüccettir. İslâmî kavram ve ilkeleri

³⁸³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/29.

³⁸⁴ Abdülcelil Şelebi, "Bâtınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri", çev. Gıyasettin Arslan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (2004), 99.

³⁸⁵ Nihat Uzun, "Tefsir Disiplini Açısından Bâtınî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri", *Kur'ân'ın Bâtınî ve İşârî Yorumu*, ed. Mustafa Öztürk (İstanbul: Kuramer, 2018), 190.

³⁸⁶ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 79-82.

ortaya koymak için öncelikle metnin literal anlamı esas alınır.³⁸⁷ Eğer haricî bir karine yoksa Kur'ân'dan anlaşılan ilk anlam onun tefsirini oluşturur. Bu haricî deliller kat'î sünnet bilgisi, akıl, âyetle uyum arz eden Arapça dil bilgisi kuralları ve edebiyat ile ilgili ilkelerdir.³⁸⁸ Bu ilkeler zâhirine uygun olarak âyetin maksadını ortaya çıkarmada tevil için kullanılabilir. Ancak bu hususlar âyetin zâhirini aşan ve âyetleri salt Arapça dilbilgisi, bilim ve aklın hizmetine vermeyi gerektirmez. Bu konuda Fil sûresi örnek olarak zikredilebilir. Nitekim ona göre bu kıssada anlatılanlar bir hakikat olarak yaşanmıştır ve bu ifadeler bu konuda herhangi bir mecazî anlama hamledilmez. Bir başka örnek olarak zina cezası konusundaki yaklaşımı verilebilir. Recm cezasının Sünnet tatbikiyle uygulandığını belirten müellif, celde cezası geldikten sonra recm için gerekli cezanın bu olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, âyet mutlak hüküm bildirdiği için Fadlallah'a göre âyetin zâhirinden ayrılmayı gerektirecek hususlar dört maddede özetlenebilir: 1.Belagî üslup, 2.Aklî karineler, 3.Tarihî deliller ve 4. Naklî karineler.³⁸⁹ Bunun dışında müellife göre müfessirin âyetin zâhirinden sapıp gaybı taşlaması/bilmediği şey hakkında tahmin yürütmesi de uygun bir tavır değildir. Aynı zamanda müfessir kişisel yargılarını da Kur'ân'a söyletmemelidir.³⁹⁰

Fadlallah'ın zâhir ve bâtın konusunda ortaya koyduğu temel argümanlardan birisi de Ehl-i Beyt'in Kur'ân tasavvurunun "Allah, kuluna akıl erdiremeyeceği şeylerle hitap etmez" ilkesine dayandığını belirterek bunun Kur'ân'ın lafız ve anlam yönünden karmaşık ve muğlak ifadelerle sembolik bir üslup benimsemediği anlamına geldiği düşüncesidir. Kur'ân'da sembolik anlatım ve çok katmanlı anlamın varlığını reddeden Fadlallah'ın vardığı kanı, "lafzın zâhirî anlamının dışında bir anlam kastedilmez; ancak lafız ile kastedilen mana aracılığı ile çıkarımda bulunulabilir" şeklindedir.³⁹¹

Kur'ân'ın bâtinî yorumu ile ilgili Fadlallah, zâhirinden ayrı olarak Kur'ân âyetlerinin pek çok manayı içerisinde barındırmasını kabul etmemektedir. Nitekim ona göre âyetlerin anlam düzeyleri bulunmamakta ve âyetler literal anlamın dışında içerisinde sembolik anlamlar taşımamaktadır. Bâtinî yorum, âyetlerden parçadan

³⁸⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/171.

³⁸⁸ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 69-70, 75.

³⁸⁹ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 76-78.

³⁹⁰ Hüseyinî, *Mutârahâtün fî kadâyâ Kur'âniyye*, 26.

³⁹¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/1420-171.

bütüne giderek veya maddî unsurlardan manevî unsurlara giderek çıkarımlarda bulunma (İstihyâ) bulunmaktır.³⁹² Fadlallah’a göre lafız literal olarak yorumlandığında akla aykırı bir anlam çıkmıyorsa lafız öncelikle zâhirî olarak ele alınmalıdır. Fakat sözün ilk anlamı dikkate alındığında aklî bir engel oluyorsa o zaman söz mecaza hamledilebilir, kinaye ve istiare kurallarına göre yorumlanabilir. Allah’ın “yüzü, eli” gibi ibareler Allah’a cisim isnat ettiği için literal olarak ele alınamaz.³⁹³

Fadlallah’ın bu konudaki yaklaşımına örnek olarak “صبغة الله”³⁹⁴ kavramı verilebilir. O Taberî, Sa’lebî ve Tabersî’den bu konuda aktarılan farklı görüşleri zikretmekte ve bu maddeleri âyetin zâhirine uygunluk çerçevesinde değerlendirmektedir. Bu değerlendirme sonucunda onun vardığı kanı, bu kavramın “iman” manasına gelmesidir. Böylece diğer maddelerde geçen görüşleri de kapsayan genel bir anlam olduğunu düşünmektedir.³⁹⁵

Bu konuyla ilgili olarak bir başka örnek de Fadlallah cennet nimetlerini hakiki anlamında mı kullanıldığı yoksa sembolik ifadeler mi olduğu konusunda var olan tartışmaları zâhir ve batın konusuyla ilgili olarak gündeme getirmesi olabilir. Kur’ân’da geçen “... sizin için tertemiz eşler vardır...”³⁹⁶ ibaresi bağlamında konuyu ele alan müellif buradaki “temizlik”ten kastın maddî ve manevî anlamda olduğunu düşünmektedir. İlahî bir metinde şehvî duygulara hitap eden ve insanları cinsellik, içki gibi yasaklanan düşüncelere sevk eden böyle bir ödülden bahsedilmesini kabul etmeyenleri eleştirmektedir. Nitekim İslamî düşünce insanın maddî gerçekliğini kabul etmektedir. Bununla birlikte müellif duyusal anlamda vaat edilenlerin müminlerin dünyada emir ve yasaklara uymalarının bedeli olarak verileceğini düşünmektedir. Bu maddî nimetlerin yanı sıra müminler için Allah’ın rızası³⁹⁷ da manevî ödül olarak verilecektir. Müellif, bu cismanî hasrı reddeden ve cennet nimetlerini maddî değil de manevî olmasını öngörerek bu âyetleri bu şekilde tefsir edenlerin Hint ve Yunan felsefesinden etkilendiklerini belirtmektedir. Ona göre Kur’ân ve Sünnet, bu

³⁹² Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 82-83.

³⁹³ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/155-156.

³⁹⁴ el-Bakara 2/138.

³⁹⁵ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/467-468.

³⁹⁶ el-Bakara 2/25.

³⁹⁷ et-Tevbe 9/72.

düşünceye imkân verecek kavramları sunmamaktadır. Nitekim İslam düşüncesi ruh ve beden düalizmini reddetmektedir.³⁹⁸

Fadlallah’a göre Kur’ân’da vaat edilen maddî nimetlerin hepsi hakikat anlamı taşımaktadır. Müellif, “*Hiçbir kimse yaptıklarına karşılık olarak kendisi için gizlenmiş müjdeyi bilemez.*”³⁹⁹ âyetinin tefsirinde burada işaret edilen nimetlerin manevî ödüller şeklinde de yorumlanabileceğini söylemekle birlikte bu anlamın maddî nimetlerin yok sayılmasını gerektirmediği vurgulamaktadır.⁴⁰⁰ Yine konuyla ilgili en çok örnek gösterilen Bakara sûresindeki “*aşağılık maymunlar olun*”⁴⁰¹ ifadesinin temsili bir anlatım olup olmadığı tartışmasını ele alırken, Mücahid’in bu ifadenin mecazî olduğu yönündeki görüşünü aktarmakta ancak bu yoruma katılmadığını açıkça belirtmektedir.⁴⁰² Ayrıca, Bakara kıssasında geçen ölünün diriltilmesi⁴⁰³ olayını da hakikî bir hadise olarak ele almakta ve bunu Hz. Musa’nın somut bir mucizesi olarak değerlendirmektedir. O, mucizeleri mecazî veya temsili anlamlara indirgemeye karşı çıkmakta Kur’ân’da anlatılan olayların literal anlamda kabul edilmesini savunmaktadır.⁴⁰⁴

Yukarıdaki bilgiler ışığında Fadlallah’ın zâhir ve bâtın konusu ile hakikat ve mecâz konusunu birlikte ele aldığı ifade edilmelidir. Klasik tefsir anlayışında iki ayrı düzlemde alınan kavramların iç içe işlenmesiyle birlikte kavram kargaşası meydana gelmektedir. Fadlallah, usûlî geleneğin temsilcisi olarak lafzın zâhirini esas almakta; bâtinî veyahut sembolik yorumu reddetmektedir. Ancak bu mecâz, kinâye ve istiâre gibi Arap dil ve belagatine ait edebî unsurlarını reddettiği anlamına gelmemektedir. Nitekim müellif, lafzın zâhiri dışında anlaşılması için dil ve üsluba ait özellikleri ve karineleri yeterli görmektedir. Bu kavramsal karışıklık, metodolojik bir zafiyet olarak

³⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/171.

³⁹⁹ es-Secde 32/17.

⁴⁰⁰ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 19/320.

⁴⁰¹ el-Bakara 2/65.

⁴⁰² Ancak Fadlallah’ın benzer bir başka âyette “*Onlar, Allah’ın lânetlediği ve gazap ettiği, bir kısmını maymunlara ve domuzlara çevirdiği, tâguta tapan kimselerdir*” (el-Mâide 5/60) bu net tavrını sürdürmediği görülmektedir. İlk olarak onların maymunlara çevrilmesini “مسخ” kavramıyla açıklayan müellif bunun dönüştürme anlamını taşıdığını belirtmektedir. Dönüştürmenin keyfiyetini ise maddî ve manevî anlamda değişim söz konusu olabilir şeklinde yorumlamaktadır. Bu durumda onun çelişkiye düştüğü söylenmelidir. Buna göre bazı âyetlerde temsili anlatımı kabul etmiş olmaktadır. el-A’râf 7/166. âyette de görüş bildirmemekte yalnızca yorumları aktarmakla yetinmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 5/221; 7/263-264.

⁴⁰³ el-Bakara 2/67-73.

⁴⁰⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/317-318.

düşünülebilir ancak bu durum Fadlallah'ın bilinçli bir tercihi olarak okunmalıdır. Nitekim onun amacı, Kur'an'ın lafzını koruyarak anlam derinliği kazandırmak ve bu derinliği sembolizme veya bâtinî yoruma düşmeden mesajı ortaya koymaktır.

2.1.4. Sebeb-i Nüzûl

Âlimlerden bazıları Kur'an'da inen âyetleri, herhangi bir sebebe binaen inmeyen âyetler ve bir soru üzerine veyahut bir olayın ardından inen âyetler şeklinde iki kısma ayırmaktadır.⁴⁰⁵ Gerçekleşen bir olaya binaen veya sorulan soruya cevap olarak indirilen âyet ve sûrelerin nâzil olmasına sebep olan bütün şeylere “nüzûl sebebi” adı verilmektedir.⁴⁰⁶ Nüzûl sebeplerini bilmek, âyeti daha iyi anlamaya yardımcı olduğu gibi bazı durumlarda müşkülün çözümünde, umum-husûs ve mutlak-mukayyed gibi durumları bilmede yardımcı olmaktadır.⁴⁰⁷

Fadlallah'ın genel olarak nüzûl sebebi rivâyetlerine olumsuz bir bakışı vardır. Bu rivâyetlerin genel olarak senetlerinin zayıf olduğunu düşünmektedir.⁴⁰⁸ Ona göre nüzûl sebebi olarak kabul ettiği rivâyetlerin sayısı fazla değildir.⁴⁰⁹ Çoğu nüzûl sebeplerini de ravilerin ve müfessirlerin içtihadı veya olayların âyetlere tatbik edilmesi (örneklendirilmesi) olarak görmektedir.⁴¹⁰ Mesela bazı müfessirler benzer içerikleri olan olay ve âyetleri bir araya getirerek âyetin nüzûl sebebi gibi nakletmişlerdir.⁴¹¹ Bazı nüzûl sebeplerinin ise Hz. Peygamber'in ahlakı ile uyuşmadığı gerekçesi ile reddetmektedir. Nüzûl sebeplerinin bir kısmını ise tarihî gerçeklere aykırı olması nedeniyle kabul etmemektedir.⁴¹² Bazı nüzûl sebeplerini de Mekkî-Medenî meselesi ile ilgili olarak reddetmektedir.⁴¹³ Bazı nüzûl sebeplerini ise siyâka uymaması açısından reddetmektedir.⁴¹⁴ Fakat onun bazen de âyetlerin iniş sebeplerine dair

⁴⁰⁵ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/107.

⁴⁰⁶ Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 1/117; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 115.

⁴⁰⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'an*, 1/107-108.

⁴⁰⁸ Muhammed Hüseyin Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'an Tefsir Dersleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 1/136-137; Fadlallah, *Tefsîru min vahyi'l-Kur'an*, 1/173.

⁴⁰⁹ Enfâl ile ilgili hükümlerin inmesine sebep olan olayları nüzûl sebebi olarak kabul etmektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 8/13-14.

⁴¹⁰ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/136-137; 4/184; 17/307, 322-323.

⁴¹¹ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/109; 11/233-235.

⁴¹² Hüseyin, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 57-59.

⁴¹³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/72.

⁴¹⁴ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/71.

aktardığı rivâyetlerde hiçbir yorum yapmadığı görülmektedir. Bu sükût durumunda onun rivâyetleri kabul ettiği düşünülebilir. Bu tavrı özellikle soru üzerine inen âyetler çerçevesinde görülebilir.⁴¹⁵

Fadlallah, el-Bakara 2/189. âyetinin tefsirinde Hz. Peygamber'e sorulan soruların yer almasıyla ilgili olarak bu suallerin İslamî eğitim ve öğretimde takip edilmesi gereken metodu ortaya koyduğunu düşünmektedir. Allah Teâlâ Hz. Peygamber'e sorulan bu sorulara Kur'ân'da yer vererek onun kendisine gelen sorulara önem vermesini istemiştir. Ayrıca Kur'ân'da bu sorulara yer verilmesi, İslam'ın insanların genel ve özel hayatlarında onları meşgul eden sorunları önemseydiğini ve İslam liderlik konumunun bu konuda halka karşı sorumlu olduğunu göstermek içindir. Fadlallah hilallerin durumu dışında Kur'ân'da yer verilen dua,⁴¹⁶ infak, haram ayda savaş, içki ve kumar,⁴¹⁷ yetimler, hayız,⁴¹⁸ helal yiyecekler, kıyamet saati, ganimetler, dağların durumu⁴¹⁹ ve ruhun mahiyeti⁴²⁰ gibi soruların insanın zihnindeki gelecek endişesini açıklayan; eşyanın tabiatını ve insanın doğasını merak edenlere cevap veren örnekler olarak değerlendirmektedir. Burada nüzûl sebepleri ilgili en önemli çıkarım, Fadlallah'ın bu âyetlerin sorulan sorular üzerine indiğini; dolayısıyla bu âyetlerin indirilme sebeplerini kabul etmesidir.⁴²¹ Ancak Fadlallah genel olarak sorulan sorular üzerine âyetlerin indirilmesini kabul etse de bu âyetler hakkında aktarılan rivâyetlerin

⁴¹⁵ Örnek olarak el-Bakara 2/217, 219, 220; el-Mâide 5/89 el-A'râf 7/187 âyetleri verilebilir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/224-225, 261, 263; 5/279-280; 7/308-309.

⁴¹⁶ Fadlallah, "Kullarım sana benden soruyorlar. (De ki) Ben onlara yakıным..." (el-Bakara 2/186) âyetinde herhangi bir nüzûl sebebi nakletmemiştir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/81-92.

⁴¹⁷ Fadlallah el-Bakara 2/219. âyetin soru üzerine indiğini kabul etmekle beraber nüzûlü ile ilgili rivâyetleri mürsel olmaları sebebiyle eleştirmektedir. Ancak onun burada odaklandığı mesele içkinin ilk hangi âyetle haram kılındığı meselesidir. Bu nedenle rivayetleri hükmün tedricî olup olmaması hususunda tahlil etmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/248-252.

⁴¹⁸ Fadlallah, hayızla ilgili nüzûl sebeplerini eleştirmektedir. Ona göre burada bir vakıa ele alınmaktadır. Buna göre o günün toplumunda var olan Yahudilerin kadına arkadan yaklaşması veya Mekkelilerin hayız döneminde kadına arkadan yaklaşması gibi İslamî açıdan belirsizlik ifade eden durumlar netleştirilmiştir. Dolayısıyla bu âyet hakkında aktarılan nüzûl sebepleri, âyetin delâletini belirlememekte; âyet, genel anlamda ortada olan bir sorunu (mücmel âyet konumundadır) açıklamaktadır. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/275-276.

⁴¹⁹ Fadlallah dağların durumu ile ilgili herhangi bir nüzûl sebebi aktarmamıştır. Buradaki suali, genel olarak insanların zihinlerine gelen kıyamet gününün nasıl olacağına dair soru şeklinde nitelendirmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 12/175.

⁴²⁰ Fadlallah, el-İsrâ 17/85. âyetin tefsirinde herhangi bir nüzûl sebebi nakletmemiştir. Burada genel olarak bu âyetten daha önce indirilmiş pek çok âyette yer alan "ruh" kelimesinin müphem kalmasından dolayı Müslümanların zihninde sorular oluştuğu ve Hz. Peygamber'e ruhun mahiyetinin sorulmuş olabileceğini düşünmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/220-223.

⁴²¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/107-111.

tamamını nüzûl sebebi olarak kabul etmemekte bazı haberleri ravi içtihadı olarak değerlendirmekte;⁴²² bazı haberleri ise Hz. Peygamber'in masumiyet ilkesi gereğince eleştirmektedir.⁴²³

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Fadlallah'ın nüzûl sebebi rivâyetlerine yönelik iki ilke belirlediği gözlenmiştir. Bunlar:

1. Âyet, kendisi hakkında indirilmiş olan olay üzerinde dondurulamaz. Hakkında âyet inmiş olan ilk örnek tüm zamanlara, mekânlara ve şahıslara doğru genişletilmelidir. İşte bu Ehl-i Beyt'ten sadır olan "Kur'ân, ay ve güneşin hareket ettiği gibi hareket eder." rivâyetindeki durumdur.⁴²⁴

Örneğin müfessirler nüzûl sebeplerinden hareketle "tathîr"⁴²⁵ ve "yakınlara sevgi besleme"⁴²⁶ gibi âyetleri Ehl-i Beyt'e mahus kılmışlardır. Oysa genel bir çerçeve belirtse de bunların dışında pek çok âyet Ehl-i Beyt'ten bahsetmektedir. Örnek olarak "ilimde derinlik sahibi olanlar",⁴²⁷ "her kavmin bir yol göstericisi vardır",⁴²⁸ "Ehl-i zikre sorun",⁴²⁹ "yanında kitap bilgisi olanlar",⁴³⁰ "sadıklarla beraber olun"⁴³¹ ve "kullarımızdan seçtiğimiz kimseleri kitaba varis kıldık"⁴³² âyetleri verilebilir. Mübahale âyetinde⁴³³ geçen "oğullarımız" ifadesi ile kastedilen Hz. Hasan ve Hüseyin; "kadınlarımız" ifadesi ile kastedilen Hz. Fâtımatüzzehrâ; "kendimizden olanlar" ifadesi ile kastedilen ise Hz. Ali'dir. Fakat burada bu âyetin nüzûl sebebinin

⁴²² el-Bakara 2/215. âyeti buna örnektir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/208-210.

⁴²³ Kehf kıssası ve Hz. Zülkarneyn hakkındaki rivâyetler bu bağlamda zikredilebilir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/288-290, 407-408.

⁴²⁴ Şîî gelenekte nüzûl sebepleri anlamı belirlemek için kullanılmıştır. Modern dönem Şîî müfessirlerden Tabâtabâî de nüzûl sebepleri hakkında olumlu görüş belirtmekte ve anlamı belirlemede kullanmaktadır. Fadlallah'ın nüzûl sebeplerine karşı gösterdiği bu eleştirel tavrı Muhammed Abduh üzerinden okumak da mümkündür. Zira o da bu rivâyetleri Kur'ân'ın evrenselliği için bir engel olarak düşünmektedir. Subhi Shahavatov, "Şîa'nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 110-116; Çelik, *Çağdaş Dönem Sünnî-Şîî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mizân Tefsir Örneği)*, 71-76.

⁴²⁵ el-Ahzâb 33/33.

⁴²⁶ eş-Şûrâ 42/ 23.

⁴²⁷ Âl-i İmrân 3/7; en-Nisâ 4/162;

⁴²⁸ er-Ra'd 13/7.

⁴²⁹ en-Nahl 16/ 43; el-Enbiyâ 21/7.

⁴³⁰ er-Ra'd 13/43.

⁴³¹ et-Tevbe 9/119.

⁴³² el-Fâtır 35/32.

⁴³³ Âl-i İmrân 3/61.

olması onun ancak genel bir çizgi ifade etmesidir. Dolayısıyla Müslümanlar ihtiyaç duyduğu zaman bu âyetin kapsamına dâhil olmaktadır⁴³⁴

2. Âyetler her zaman literal anlamı ifade etmez. Âyetleri, Ehl-i Beyt imamlarının “tevil” anlamı verdikleri, bazen âyetin literal anlamını da aşan, âyetin gerçek amacı ile birlikte ortaya koymak gerekir. Bu, âyete sözlükteki ikinci anlamlarını vermek değildir, gerçek anlamı bulmaya çalışmaktır. Bu konuda verdiği örnek ise “*Kim bir insanın hayatını kurtarırsa sanki tüm insanlığı kurtarmış gibidir*” âyetinde İmam Bakır’dan gelen bir rivâyette geçtiği üzere “kurtarmanın”, “doğru yola sevk etmek” anlamı vermesidir. Buna göre âyet, mecaza hamledilmiştir ve sebep-i nüzûl dışında yorumlanmıştır.⁴³⁵

Fadlallah, tefsirinin pek çok yerinde nüzûl sebeplerine yer vermektedir. Onun genellikle nüzûl sebeplerini ilgili âyet pasajlarını verdikten sonra kelime izahlarının ardından “münâsebetü’l-nüzûl” başlığıyla verdiği görülmektedir.⁴³⁶ Nüzûl sebeplerini kullanırken Fadlallah bazı hususlarda onlardan faydalanmıştır. Bunlardan birisi de bir sûrenin Mekkî veya Medenî olması hususunda nüzûl sebebi kullanmasıdır. Örnek olarak İhlâs ve Kevser sûrelerinin Mekkî olduğunu tercih ederken sebep-i nüzûl rivâyetini delil göstermesi zikredilebilir.⁴³⁷

Fadlallah nüzûl sebeplerine âyetin anlamını belirleyen ve sınırlayan bir rol atfetmemektedir. O aktarılan rivâyetleri, müfessirlerin kendi içtihatlarına dayanarak ilgili nakilleri zikrettiğini düşünmektedir. Örneğin âyette geçen “*Doğu da Batı da Allah’ındır.*”⁴³⁸ bölümüyle alakalı olarak bu kısmın Allah’ın vahdetini ifade eden bir ibare olduğunu düşünmektedir. Burada Allah’ın zaman ve mekândan münezze bir varlık olması ve mekânda bulunan bir cismi olmadığı anlatılmaktadır. Farz ve nafile namazlarda kıblenin tayin edilmesi meselelerine yönelik rivâyetlerin bu âyette kastedildiği görüşünü tam olarak reddedemeyen Fadlallah, nihaî görüş olarak âyette kastedilenin Allah’ın birliğinin ifade edilmesi olduğunu düşünmektedir.⁴³⁹

⁴³⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/21.

⁴³⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/29-30; Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 77.

⁴³⁶ Örnek olarak bk. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/173, 356-357, 371; 2/94-95, 106-107, 432-433; 3/46, 314-315, 382; 4/34, 77-78, 317; 5/21, 307, 311; 6/30-31, 45, 271; 7/80, 304, 308-309.

⁴³⁷ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/283, 417.

⁴³⁸ el-Bakara 2/115.

⁴³⁹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/404-405.

Âyetin nüzûl sebebine dair rivâyetleri zikrettikten sonra bu konudaki fikirlerin ve kanaatlerin müfessirlerin kendi içtihatları olduğunu söylemektedir.⁴⁴⁰ Bir başka yerde âyetin kimin hakkında indirildiğine dair ilgili rivâyetleri aktardıktan sonra bunlar hakkındaki rivâyetlerin nakil değil, müfessirlerin içtihat ve çıkarımları olduğunu söylemektedir. Onun buradaki gerekçesi ise âyetle belirli bir gurubun muhatap alınmaması, bilakis iman ve küfür açısından genel bir ilkeyi açıklamanın hedeflenmesidir.⁴⁴¹

Nüzûl sebepleri ile ilgili olarak tarihî olaylar ve âyetler arasındaki ilişkiye de değinmek gerekir. Kur'ânî tarih kavramını kullanan Fadlallah, Kur'ân'daki tarihin belirli bir tarih anlayışı çerçevesinde dondurulmuş bir zaman anlayışına sahip olmadığını, burada yer alan kavramın insanın her aşamada karşılaşılabileceği şimdi ve geleceğe uzanan yaşayan canlı bir tarih olduğunu belirtmektedir.⁴⁴² Buna göre müellif, çoğu zaman âyetlerin tarihî bir bağlamda indiğini kabul etmekte ancak bu bağlamın âyetin anlamını sınırlayan sebep olarak kabul edilmesinin zorunlu olmadığını düşünmektedir. Müellif âyetlerin anlamını belirlerken tarihî olayları, nüzûl sebebi değil açıklayıcı bağlam olarak ele almaktadır. Bu kapsamda Kur'ân'da Bedir, Uhud, Hendek ve Huneyn savaşı, Tebük Seferi, Hayber ve Mekke'nin Fethi, Benî Kurayza ve Benî Nâdir olayı ve Hudeybiye antlaşması gibi Kur'ân'ın nüzûl döneminde yaşanan olaylara doğrudan veya dolaylı olarak işaret edilmektedir. Fadlallah'ın bu âyetlerin tefsirindeki tavrı ise şu şekildedir:

1. Nüzûl sebebini zikretmeyip tarihî olayı aktarma: Fadlallah bazen âyetin indiriliş sebebine dair özel bir rivâyet nakletmemekte ancak âyetin ilgili olduğu tarihî olayı siyer veya tarih perspektifiyle anlatmaktadır. Örnek olarak Âl-i İmrân 3/121-122 (Uhud), Âl-i İmrân 3/123-127 (Bedir),⁴⁴³ el-Enfâl 8/5-8 (Bedir),⁴⁴⁴ et-Tevbe 9/25-27

⁴⁴⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 6/31.

⁴⁴¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/404-405, 413, 417.

⁴⁴² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/22, 355.

⁴⁴³ Bu âyetlerde atıfta bulunulan Uhud savaşı hakkında Fadlallah nüzûl sebebi zikretmemektedir. Fakat tarihi bir vakıa olarak bu savaştan bahsetmektedir. Aynı sûrenin 123-127. âyetlerinde de benzer şekilde nüzûl sebeplerine değil tarihî bilgilere yer vermektedir. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 3/360-363; 366-369.

⁴⁴⁴ Bu âyetlerde Bedir savaşı ile ilgili olarak nüzûl sebebi vermemekte ancak tarihsel bilgiler aktarmaktadır. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/22-23.

(Huneyn),⁴⁴⁵ el-Ahzâb 33/26-27 (Benî Kurayza),⁴⁴⁶ el-Fetih 48/1-7 (Hudeybiye)⁴⁴⁷ ve el-Haşr 59/1-5 (Benî Nadir)⁴⁴⁸ âyetleri verilebilir.

2. Rivâyetleri ravi içtihadı olarak nitelendirme: Bu âyetlerde aktarılan nüzûl sebeplerini râvî içtihadı olarak görerek bunların bağlayıcılığını kabul etmemektedir. Örnek olarak Âl-i İmrân 128-129 (Uhud),⁴⁴⁹ Âl-i İmrân 139-143 (Uhud),⁴⁵⁰ Enfâl sûresinin giriş bölümü (Bedir)⁴⁵¹ ve et-Tevbe 9/19-22 (Huzaâ kabilesi)⁴⁵² âyetleri zikredilebilir.

3. Rivâyetlere metin tenkidi uygulama: Aktarılan nüzûl sebeplerini metin eleştirisine tâbi tutarak çelişki ya da tutarsızlık gördüğünde kabul etmemektedir. Örnek olarak el-Enfâl 8/15-19 (Bedir)⁴⁵³ ve en-Nasr (Mekke'nin Fethi)⁴⁵⁴ sûresi verilebilir.

4. Rivâyetleri zikredip yorumsuz bırakma: Bazı yerlerde rivâyetleri aktarmakta ama ne kabul ne de reddetmektedir. Örnek olarak Âl-i İmrân 3/144 (Uhud),⁴⁵⁵ el-Enfâl

⁴⁴⁵ Bu âyetlerin Huneyn savaşı ile ilgili olduğuna dair tarihî bilgiler aktaran müellif nüzûl sebebi zikretmemektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/210-217.

⁴⁴⁶ Bu âyetlerin Benî Kurayza ile ilgili olmasına dair tarihî bilgiler nakletse de nüzûl sebebi zikretmemektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 15/156-158.

⁴⁴⁷ Sûrenin 1 ve 7. âyet pasajında herhangi bir nüzûl sebebi zikretmemekte yalnızca tarihi bilgi olarak Hudeybiye olayını anlatmaktadır. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/233-239.

⁴⁴⁸ Bu sûrenin 1 ve 5. âyet pasajında da indirilme sebebi olarak bir haber aktarmamakta ancak Benî nadir olayını tarihî bilgi olarak vermektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 18/250-254.

⁴⁴⁹ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/371-373.

⁴⁵⁰ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/391-393.

⁴⁵¹ Enfâl sûresinin giriş bölümünde sûrenin Bedir savaşı ile ilgili olarak indirildiğine dair aktarılan nüzûl sebeplerini ravi içtihadı olarak kabul etmektedir. Çünkü müellife göre aktarılan rivâyetlerle anlatılan kıssanın ayrıntılarının birbiriyle uyumlu değildir. Ancak sûrenin 1 ve 4. âyetlerinin sorulan soru üzerine indiğini ve buna dair aktarılan rivâyetleri de kabul etmektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/7-8, 13-14.

⁴⁵² Bu sûrenin 19-22. âyet pasajı için aktarılan nüzûl sebeplerini ravi içtihadı olarak görmektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/199.

⁴⁵³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/35-38.

⁴⁵⁴ Fadlullah Nasr sûresinin nüzûl sebebi ile ilgili üç farklı rivâyete yer vermekte bu üç rivâyeti de Hz. Peygamber'in ölümünü haber veren rivâyetler olup olmadığı zemininde değerlendirmektedir. Net bir şekilde belirtme de bu rivâyetleri nüzûl sebebi olarak kabul etmediği anlaşılmaktadır. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 20/403-404.

⁴⁵⁵ Âl-i İmrân 144. âyeti Uhud savaşı ile ilişkilendiren rivâyetlerden birini redderken diğeri hakkında yorum yapmamaktadır. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/400-402.

8/9-14 (Bedir),⁴⁵⁶ et-Tevbe 9/12-16 (Huzaâ kabilesi),⁴⁵⁷ et-Tevbe 9/17-18 (Huzaâ),⁴⁵⁸ et-Tevbe 9/38-39 (Tebük)⁴⁵⁹ ve et-Tevbe 9/42-52 (Tebük)⁴⁶⁰ âyetleri zikredilebilir.

5. Rivâyetleri kabul etme: Nadiren de olsa hem tarihî bilgi hem de nüzûl sebebi rivâyetlerini birlikte değerlendirip uygun bulur. Örnek olarak el-Ahzâb 33/9-11 (Hendek)⁴⁶¹ âyeti verilebilir.

Bu bilgiler ışığında Fadlallah'ın tarihî bilgi ve nüzûl sebeplerini birbirinden ayırdığı net bir şekilde ifade edilebilir. Nüzûl sebebi olarak aktarılan tarihsel bilgiler de yukarıda nüzûl sebepleri hakkında verilen ilkelerle uyum içerisindedir; Fadlallah bunları da genel olarak ravi içtihadı olarak görmektedir. Tahlil etmeksizin yer verdiği rivâyetlerin genel bilgi kapsamında değerlendirildiği düşünülebilir. Fadlallah, Hendek savaşında münafıklarla ilgili aktarılan haberleri kabul etse de yine bu konudaki temel ilkesi olan “âyetleri belirli kişilere hasretmeme” düsturuyla hareket etmiş ve genel münafık karakterine vurgu yapmıştır. Dolayısıyla onun âyetleri tefsir ederken genel ilkelere bağlı kalmasından bahsedilebilir. Bu durumda o, pek çok rivâyet ve tarihî bilgiyi âyetin inmesinin kesin sebebi olarak görmemiş veya nüzûl sebebi olarak değerlendirmemiş; bu haberlerin çoğunu âyetin konusuna dahil edilebilir örnek olarak telakkî etmiştir. Kabul ettiği rivâyetlerin de yine bu konudaki ilk örneği teşkil ettiğini vurgulamıştır.

2.1.5. Kıssalar

Sözlük anlamı itibarıyla “anlatmak, haber vermek, bildirmek, nakletmek, bir şeyin izini sürmek, bir şeyin ardından gitmek, bir eyleme karşılık ona denk bir eylem ile karşılık vermek” gibi çeşitli anlamları bünyesinde barındıran bu kelime,⁴⁶² terim

⁴⁵⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/28-29.

⁴⁵⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/172-174.

⁴⁵⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/192.

⁴⁵⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/265-266.

⁴⁶⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/287.

⁴⁶¹ Ayrıca aynı sûredeki 12-20. âyetlerde nüzûl sebeplerinin tek bir şahıs üzerinden değil münafık karakterini ortaya koyduğunu belirterek eleştirmekte ancak Hendek savaşıyla ilgili olması yönünden kabul etmektedir. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 15/133-138, 140-143.

⁴⁶² Ebu'l-Kâsım Râğib el-İsfahânî, nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1412/1992), “el-Müfredât fî ġaribi'l-Kur 'ân”, 671; Cemâlüddîn İbn Manzûr, *kss* (Beyrût: Dâr Sadr, 1414/1994), “Lisânu'l-Arab”, 7/74-76; Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *kss* (Kuveyt: Tab'atu'l-Kuveyt, 2008),

olarak “geçmiş dönemlerde yaşayan peygamberler ve kavimlerinin durumları hakkında haber verme, gerçekleşen olayları aktarma” anlamında veciz bir şekilde ifade edilmektedir.⁴⁶³ Kur’ân’ın indirilmesi ve bu kapsamda muhataplara geçmiş kavim ve peygamberlere dair kıssa anlatılmasının temel amacı, tevhid öğretisini muhataplarının zihnine yerleştirmektir.

Fadlallah’ın anlayışında, Kur’ân kıssalarının üslubu, eğitici, bilinçlendirici ve ders çıkarmaya yönelik bir üsluptur. Kıssalar anlatım üslubu ve zihinde canlandığı dinamik kişi-olay sahneleri ile muhatabını kendisine çeker. Kıssaların amacı, okunması, anlaşılması, tatbik edilmesi ve hayat içerisinde karşılığı bulunan hisleri tercüme etmesi, yani hissedilmesidir.⁴⁶⁴ Ayrıca kıssalar, ders çıkarmak, öğüt almak ve geçmişin tecrübelerinden bugün faydalanmak içindir.⁴⁶⁵ Okumanın düşünme başta olmak üzere davranışa dolayısıyla eyleme dönüşmesi, Fadlallah için temel hedeftir. Salt şahıs ve muayyen olay üzerinde durmayan Kur’ân, onun için her dönemde insanın karşısına çıkabileceği olayları anlatmaktadır. Böylece müellif için Kur’ân’ı ve özelde kıssaları bilmek, hazır bulunuşluk ve anlamlandırma için ana noktadır. Ayrıca o, kıssalarda somut olarak anlatılan olayların sembolik veya mecaz olarak anlaşılmasına karşı çıkmaktadır.⁴⁶⁶

Fadlallah’a göre kıssaların bir diğer amacı da peygamberlerin bilgi seviyelerini artırmak ve onları bu konularla ilgili terbiye etmektir.⁴⁶⁷ Buradan hareketle daha önce bilinmeyen konuların, bilinmeyen yönleriyle veyahut tahrif edilen kısımlarını ıslah ederek ya da gizlenen, gaybî kıssaları anlatarak Allah Teala peygamberlerinin bilgi düzeylerini özel bilgi aracılığı-vahiy ile artırıldığını belirtmektedir. Burada Kur’ân’da üç yerde anlatılan kıssaların akabinde geçen “*Bunlar sana gaybten verdiğimiz bilgilerdir...*”⁴⁶⁸ ibaresine değinmek gerekmektedir. Âl-i İmran sûresinde Hz. Meryem’in mabede girdikten sonra onun bakımı ile ilgili kimin ilgileneceği ile ilgili

“Tâcu’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs”, 18/98; Mehmet Okuyan, *kss* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2017), “Çok Anlamlılık Bağlamında Kur’ân Sözlüğü”, 683-684.

⁴⁶³ Mennâ’ Halil el-Kattân, *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân* (Kahire: Mektebetu vehbe, ty), 300; İzzet Derveze, *Kur’ân’ı Anlamada Usûl (el-Kur’ânû’l-Mecid)*, çev. Vahidettin İnce (İstanbul: Ekin Yayınları, 2012), 135; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 199.

⁴⁶⁴ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 271-272.

⁴⁶⁵ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 365.

⁴⁶⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/471-476.

⁴⁶⁷ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 273.

⁴⁶⁸ Âl-i İmran 3/ 44; Hûd 11/49; Yûsûf 12/102.

kura çekiminden bahsedilmesinin ardından bu ifade gelmektedir.⁴⁶⁹ Burada bunun Ehl-i Kitap eğitiminden geçmemiş ümmî bir peygamberin bilgilendirilmesi söz konusudur. Hûd sûresinde Hz. Nûh ve Nûh kavmiyle anlatılan kıssanın akabinde bu ifade yer almaktadır.⁴⁷⁰ Hz. Nûh ve kavmi hakkındaki bazı bilgiler Araplar tarafından bilinse de Tevrat'ta tahrif edilmiş şekli ile anlatılan bu kıssada düzeltme olduğu söylenebilir. Son olarak Yûsuf sûresinde Hz. Yûsuf ile ilgili kıssa anlatıldıktan sonra bu ifade geçmektedir.⁴⁷¹ Burada nüzûl sebeplerinden biri olarak nakledilen bir rivâyete göre bazı müşrikler Hz. Peygamber'i zor duruma sokmak için Yahudilerden yardım istemişler, onlar da Hz. Peygamber'e sormaları için bu müşriklere üç soru sormalarını tavsiye etmişlerdir. Bunlardan biri de Hz. Yakub ve Hz. Yûsûf ile ilgilidir.⁴⁷² Burada şunu belirtmek gerekir ki Kur'ân'da yalnızca Hz. Yusuf'un kıssası kronolojik olarak anlatılmaktadır ve bu kıssa büyük bir oranda Kutsal kitapla örtüşmektedir. Hatta bazı boşlukları Kutsal Kitap aracılığı ile doldurmak mümkündür. Dolayısıyla Arap Yarımadası'nda da bilinen bu kıssanın “gayb” olması Kutsal Kitap'ta bildirilmeyen yönleri ve Hz. Peygamber'e meydan okumanın cevabı niteliğindedir, denilebilir.

Kıssaların tekrarı ile ilgili meselede ise Fadlallah, gelenekle aynı doğrultuda düşünmektedir. Ona göre her bir kıssa tekrarlandığı yerde yeni bir sahne, yeni bir bakış açısı ve konunun farklı yönüyle anlatılmaktadır.⁴⁷³

Kur'ân, kıssalar ile bazı genel-geçer sosyolojik olguları ortaya koymaktadır. Buna göre olayları kişi, zaman ve mekândan soyutlayarak tüm toplumlar için geçerli evrensel ilkelerden bahsetmektedir.⁴⁷⁴ Fadlallah'a göre de Kur'ân'da geçen kıssalardaki şahıslar, bir karakteri anlatmaktadır.⁴⁷⁵ Bu nedenle yalnızca kadınlara

⁴⁶⁹ Âl-i İmran 3/ 44.

⁴⁷⁰ Hûd 11/49.

⁴⁷¹ Yûsûf 11/102.

⁴⁷² Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 18/178; İzzet Derveze, *et-Tefsîri'l-hadis Nüzûl Sırasına Göre Kur'ân Tefsiri*, çev. Ekrem Demir - Ali Arslan (İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 2/505.

⁴⁷³ Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 273.

⁴⁷⁴ Bazı araştırmacılar, sosyolojik tefsirin ve dolayısıyla sosyoloji disiplininin İslam ilim geleneğinde, kıssalardaki olguların sosyolojik ve evrensel bir bakış açısıyla incelenmesiyle başladığını düşünmektedir. Bu bağlamda Kısasu'l-Kur'ân ilmi ile İslam sosyoloji ilminin temellerinin atıldığını ifade etmektedirler. Ayrıntılı bilgi için bk. Ferruh Kahraman, *Sosyolojik Tefsir: Toplumlari İlâhî Kelâmla Düşünmek Üzerine Temel Temalar* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 17, 161-164.

⁴⁷⁵ Örneğin, Âl-i İmran ailesi ve Hz. Meryem'in anlatıldığı kıssada, Hz. Meryem'in anne ve babasının isimlerinin zikredilmemesini bu bağlamda ele almaktadır. Çünkü Kur'ân'ın amacı, tarihî detaylar sunmak değil, müminlerin sahip olması gereken nitelikleri vurgulamaktır. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın

veya yalnızca erkeklere hitap etmemektedir. Bilakis kadın olsun erkek olsun mümin kimselerin hepsine örnek olarak gösterilmektedir. Örneğin Yusuf kıssası genç Müslümanların hepsinin örnek alacağı iffet abidesi bir şahsiyettir. Mümin bir genç çeşitli sapmalar ve şehvetlerin baskısı altında Hz. Yusuf'un anlatılan niteliklerini benimsemeli ve onun yolunu takip etmelidir.⁴⁷⁶

Fadlallah'ın kıssalara bakışı “ibret” temeline dayanmaktadır. Bu çerçevede sûrede yer alan kıssaların neden anlatıldığı neye vurgu yapıldığı ve ne mesaj verilmek istendiği üzerinde durulmaktadır. Ardından çıkarılacak dersler kapsamında bizim için neyi ifade ettiği incelenmektedir. Burada Fadlallah'ın dikkat ettiği bir husus da kıssalardaki “hikmet” anlayışına sahip olmasıdır. Buna göre kıssalarda bilinmesi gerekenler Allah'ın murat ettiği kadarıyla anlatılmıştır. Eğer kıssa daha fazla anlatılmıyorsa bu Allah'ın açıklamaya ihtiyaç duymadığı bir hikmet gereğidir.⁴⁷⁷ Burada Fadlallah'ın Allah'ın anlattığı ile yetinmek ve gereksiz bilginin ardına düşmeme düsturunun benimsediği görülür.⁴⁷⁸ Fadlallah, kıssalardaki amacın muhataba hikâye anlatmak olmadığını; asıl hedefin temel esasları vermek olduğunu da belirtmektedir.⁴⁷⁹ Kıssalarda isim ve zaman olmaması, Fadlallah için bu kıssaların yer ve tarih ile sınırlı olmadığına delildir.⁴⁸⁰ Bu konuyla ilgili olarak Fadlallah tefsirinde “Kur’ânî tarih” kavramını kullanmaktadır. Kur’ân’daki tarihin belirli bir tarih anlayışı çerçevesinde dondurulmuş bir zaman anlayışına sahip olmadığını, burada yer alan kavramın insanın her aşamada karşılaşılabileceği şimdi ve geleceğe uzanan yaşayan canlı bir tarih olduğunu belirtmektedir.⁴⁸¹

anlatılarında şahısların kimliklerinden ziyade taşıdıkları manevi özelliklere odaklandığını göstermektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur’ân*, 3/127.

⁴⁷⁶ Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 303.

⁴⁷⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur’ân*, 1/19; Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 332.

⁴⁷⁸ Fadlallah'ın bu yaklaşımı genel bir yöntemi ifade etmektedir. Nitekim onun “yerin yedi kat yaratılmış olması” ile ilgili âyetler çerçevesinde bu konunun ardına düşmenin fayda vermeyeceği burada Allah'ın kudretinin itiraf edilmesi gerektiğine dair görüş beyan ettiği görülmektedir. Yine kıssalarla ilgili olarak Hârut ve Mârut kıssası ile ilgili olarak ayrıntıların peşine düşmenin gereksiz olduğunu düşünmektedir. Fadlallah, bu yönetime uygun olarak ortaya koyduğu ilkelerden bir diğeri de âyetin yorumunu rivâyetlerden hareketle yalnızca bir rivâyete hasretmemektir. Örneğin, müellif “*Allah’a verilen söz*”ün (el-Bakara 2/27) yaratılıştan veya doğarken Allah’a iman etmeye dair verilen bir söz olduğunu belirten rivâyetleri aktarmaktadır. Ancak bu genel ifadenin sadece tek bir bağlamda verilen sözler olarak yorumlanmasını kabul etmediğini ifade etmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur’ân*, 1/179-180, 366; 19/355.

⁴⁷⁹ Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 315.

⁴⁸⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur’ân*, 4/210.

⁴⁸¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur’ân*, 1/355.

Müellif kıssaları, peygamberlerin hayatları çerçevesinde “peygamberler hareketi” olarak tanımlamakta ve onları tarihi bir gezi olarak yorumlamaktadır.⁴⁸² Ona göre kıssalar kendisiyle eğleneceğimiz, boşa vakit geçirebileceğimiz ve ayrıntılarıyla oyalanabileceğimiz anlatımlar değildir. Bilakis kıssalar, bizim için esas hedeflerine tutunmamız gereken ve hayatımızda uygulamamız gereken ibretlerdir.⁴⁸³ Aynı zamanda kıssalar, risalet yolunda karşılaşılan zorlu meydan okumalar karşısında geçirilen ruhî sarsıntıları aşmak için ortaya konulan ilahî çizgiyi ifade etmektedir.⁴⁸⁴ Bunun en güzel örneklerinden birisi Hz. Nuh’un kıssadır.

Fadlallah’a göre Nûh kıssası, tarihi iyi bir şekilde bilmek ve güçlü bir kişiliği oluşturmak için anlatılmıştır.⁴⁸⁵ Yunus sûresinde Nûh kıssasından sonra gelen ve adı zikredilmeyen peygamber ve kavmi için herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.⁴⁸⁶ Buna karşın “Cûdî” dağı için herhangi bir rivâyet nakletmeden direkt olarak buranın Irak’ın kuzeyinde Musul’daki Cûdî dağıdır, diyerek geçmiştir.⁴⁸⁷ “Peygamber kıssaları ile ilgili olarak gelen rivâyetler” diyerek senet veya kaynak bilgisi vermeden bu kavmin “Amelika” kavmi olduğunu nakletmektedir.⁴⁸⁸ Hûd sûresinde Semud kavmine mucize olarak gönderilen “deve”nin hakkında herhangi bir bilginin olmadığını ve bunun yalnızca Allah’ın gönderdiği mucizevî bir deve olarak anlaşılması gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁸⁹

Fadlallah, kıssalarla ilgili çok fazla ihtilaflı rivâyetlere değinmese de bazen ihtilaflara kısaca yer vermektedir. Örneğin Hz. Nûh’un oğlunun tufanda helak olanlarla birlikte geride bırakılmasının nedenini Tahrîm sûresinde anlatılan “*Hz. Nûh ve Hz. Lût’un eşlerinin ihanet etmesi*”⁴⁹⁰ âyetini delil getirerek burada da aynı şekilde kastedilen ihanetin risalete karşı bir ihanet olduğu, namus ile ilgili bir ihanetin söz konusu olmadığını söyleyerek konuyu kapatmaktadır.⁴⁹¹ Kıssanın ardından Hz. Peygamber’e yönelik âyetleri Nûh kıssası ile ilişkilendirerek Hz. Peygamber’e kendi

⁴⁸² Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 97.

⁴⁸³ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 172.

⁴⁸⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 9/322.

⁴⁸⁵ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 98.

⁴⁸⁶ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 99.

⁴⁸⁷ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 172.

⁴⁸⁸ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 176.

⁴⁸⁹ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 185.

⁴⁹⁰ et-Tahrîm 67/10.

⁴⁹¹ Musevî, *Hareketu’n-nübuvve*, 170.

kavmiyle mücadelesinde Hz. Nûh gibi sabırlı olunmasının tavsiye edildiğini belirtir. Bu yalnızca Hz. Peygamber ve beraberindekiler için değil; bugün bizler içinde kendisine tutunulacak bir tavsiyedir. Bugün davet esnasında çeşitli sıkıntılar karşısında gösterilecek tavır, peygamberî bir tavidir.⁴⁹²

Onun bazen kıssaları güncel meselelerle ilişkilendirdiği de görülmektedir. Hûd sûresinde Hz. Şuayb'ın kavminin ekonomi anlayışı ile günümüz kapitalist sermayesini birbirine benzetmektedir. Fadlallah'a göre, onların temel yaklaşımı; ana parayı korumakla yetinmeyip faiz yoluyla artırmak ve bu yolla servet biriktirmek şeklindedir. Burada iktisat ve ahlak birbirinden ayrılmaktadır. Anapara daha fazla kâr getirdikçe bunun gayri ahlâkî işlerde kullanılmasının bir zararı yoktur. İşte burada Hz. Salih'in kavmine karşı yaptığı uyarılar neticesinde aldığı "*sana bunu namazın mı emrediyor?*"⁴⁹³ cevabı büyük bir önem arz etmektedir. Zira namaz, yalnızca bir şekilden ibaret değildir. O hayatın tüm alanlarını aynı amaca hizmet ettiren bir bilinç fonksiyonu taşımaktadır. Dolayısıyla namaz kılmak demek, bilinçli ve sorumlu yaşamak demektir.⁴⁹⁴

Fadlallah'ın kıssalara bakışı Kur'an ve tefsir anlayışının dinamik yönünü ifade etmektedir. Kıssalar canlı ve hayatın her bir alanında örnek arz etmektedir. Bu nedenle anlatılmayan ayrıntılar peşine düşmemek gerektiğini bilakis kıssalarla verilen mesajlara önem verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bu tutum içtimâî tefsir anlayışının da etkisi olarak okunabilir. Dolayısıyla burada asıl mesele, kıssaların pratik hayata yönelik sahip olduğu ilkelerin göz önüne bulundurulmasıdır.

2.1.6. Nâsih-Mensûh

Kelime anlamı itibarıyla "yazdırmak, nakletmek, devretmek, izale etmek" gibi anlamlara gelen "nesh" terim olarak "şeriatte sabit bir hükmün ister ilahî makamdan olsun ister vaz'î olsun ister teklifî hükümlerden olsun veya başka bir şeyden kaynaklanmış olsun zamanının ve süresinin sonlandırılarak kaldırılması" anlamına gelmektedir.⁴⁹⁵

⁴⁹² Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 174.

⁴⁹³ Hûd 11/87.

⁴⁹⁴ Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 197-198.

⁴⁹⁵ Ebû'l-Kâsım el-Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kurân* (Müessesetü İhyâ Âsari'l-İmâm el-Hûî, 2009), 1/275-276.

Nesih ilk zamanlardan beri tartışılan Kur'ân ilimleri başlıklarından birisidir. Nesh edilen âyetlerin hangileri olduğu, bu âyetlerin sayısı, nesih türleri âlimlerin üzerinde görüş birliğine varamadıkları konulardan bazılarıdır. Bu çerçevede Ehl-i Sünnet ve Şîa arasındaki tartışmaların Kur'ân'ın tahrifi zemininde tartışıldığına da değinmek gerekir. Ehl-i Sünnet'ten bazı âlimlerin bazı Şîî âlimlerin kitaplarında yer verilen tahrife dair rivâyetler ve tahrif konusundaki olumlu görüşleri nedeniyle yapılan eleştiriler,⁴⁹⁶ ilk dönemden itibaren Şîî âlimler tarafından reddedilmiştir.⁴⁹⁷ Bunların başında Şeyh Sadûk, İbn Babaveyh el-Kummî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî gibi âlimler sayılabilir.⁴⁹⁸ Şîa ise karşı bir tez olarak Ehl-i Sünnet nezdinde kabul edilen “Hükmü ve tilaveti mensûh âyetler” şeklinde bir nesih türünün Kur'ân'ın tahrifi anlamına geleceğini iddia etmektedir. Fakat modern dönemde telif edilen bazı Şîî çalışmalarda her iki mezhebin de Kur'ân'ın tahrifi konusunda ittifak ettikleri ve ortak kanaat bildirdikleri görülmektedir.⁴⁹⁹

Fadlallah bu konuyla ilişkili olarak nesih, bedâ ve tedricilik olmak üzere üç meseleyi ele almaktadır. Fadlallah'ın bu konudaki görüşlerini ortaya koyabilmek için “nesih” kavramlarının geçtiği âyetlerdeki görüşlerini anlatmak faydalı olacaktır. Öncelikle Kur'ân sıralamasında nesih konusunun ilk geçtiği sûre olan el-Bakara 2/106. âyet hakkında Fadlallah'ın görüşleri şu şekildedir:

Fadlallah, bu âyet çerçevesinde kastedilen neshin dört şekilde olabileceğini ifade etmektedir: 1-Şerîâtın neshedilmesi anlamındadır. 2- Hüküm ve tilavet olarak bir

⁴⁹⁶ Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 167; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, 70; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 173-177.

⁴⁹⁷ Muhammed Hâdî Ma'rîfet, *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf* (Kum: Dârü'l-Kur'ân-ı Kerîm, 2021), 44-71; Rasûl Ca'feriyân, *Ükzûbetü tahrîfi'l-Kur'ân beyne'Şîa ve's-Sünne* (Tahran: Mu'âveniyetü'l-'Alâkâtî'd-Düveliyye fî Münazzimeti'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 2007), 44-73; Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kurân*, 1/1/200-201; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 1/35-41; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, 178-184; Hüseyin Çelik, “Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı”, *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2023), 8-10; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 177-193.

⁴⁹⁸ İbn Bâbabeyh el-Kummî Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdat fî dîni'l-İmâmiyye*, thk. 'İsâm 'Abdüsseyyid (Beyrut: Dârü'l-Müfid li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1993), 83-84; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1983), 91-92; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: İhyâu't-Türâs el-Arabî, ts.), 6/320; Ebû Ali Fazl bin Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 2006), 6/80; Muhammed Hüseyin Tabatabâî, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân* (Kum: Menşûrât-i Cemâati'l-Müderrişîn fî'l-Havzati'l-İlmiyye, ts.), 12/101-133.

⁴⁹⁹ Neccârzâdegân, *Uygulamalı Tefsir (Şîa ve Ehl-i Sünnet'e Göre Kur'an Tefsirinin Prensipleri ve Âyetlerden Çıkarılan Bilgilerin Uygulamalı Tahkiki)*, 93-104; Murtaza Turabî, *Ehl-i Beyt'in Dilinden Kur'an-ı Kerîm*, çev. Cafer Bendiderya (İstanbul: Kevser Yayınları, 2014), 2/189-190.

âyetin nesh edilmesi veyahut tilavet olarak nesh edilen âyetin hükmünün devam etmesi (recm cezası) anlamındadır. Fadlallah’a göre bu tür neshin kabul edilmesi, Kur’ân’ın tahrif olduğu veya onda bir noksanlığın var olduğu anlamına gelmektedir. Ayrıca recm ile ilgili naklin yalnızca Vahidî’den nakledildiğini söylemekte ve neshin, haber-i vâhid ile gerçekleşmez kuralı ile de bu görüşünü desteklemektedir. 3- Âyetten kastedilen, tekvini âyetlerdir. Bu da peygamberlere gönderilen mucizeleri veya kozmik olayları ifade eder. Fadlallah ise bu görüşün âyetin örfî anlamına ve “nesh” kelimesinin içeriğine en yakın anlam olduğunu düşünmektedir. Buna göre âyet “Allah yarattığı şeyleri yok etmeye veya dünyaya gönderdiği peygamberin (şeriatının) benzerini veya daha hayırlısını göndermeye kadirdir” anlamındadır.⁵⁰⁰ Âyetin sonunda gelen “*Allah her şeye kadirdir*” ibaresi de bu anlama uygundur. Fakat böyle bir anlamın, âyetin manasını neshin terim anlamından uzaklaştıracağını belirten Fadlallah, zaten âyetin terim anlamda neshi ifade etmediğini belirtmektedir. 4- Tabâtabâî’den aktardığı “Kur’ân’daki bir âyetin hüküm yönüyle kaldırılmış olmasına rağmen belagat ve i’câz yönüyle varlığını sürdürmesi” nesh hakkındaki bir diğer görüştür. Fadlallah’a göre âyetin bağlamı (siyâk) dikkate alındığında nesih ile tekvin-i âyetler veya şeriatın neshi olduğunu düşünmektedir.⁵⁰¹

Fadlallah, er-Ra’d 13/38. âyet bağlamında nesh konusu ile bağlantılı bir diğer konu olan “bedâ” tartışmalarına yer vermektedir. Bu kapsamda bedâ’nın Allah’ın ilminde gerçekleşen değişiklik şeklinde ifade edilmesine karşı çıkmaktadır. Ona göre İmamiyye Şîa’sının kabul ettiği anlayışın kaynağı kavramsal olarak “bedâ” değil, “ib’âd” kelimesidir. Bu kelime “belirtme, açıklama, ortaya çıkarma” gibi anlamlara gelmektedir. Bu kapsamda Fadlallah nezdinde bu kelime, Allah’a cehalet isnat etme anlamına gelen Allah’ın ilmindeki değişiklik değil, Allah’ın bazı şeyleri açıklamasıdır. Değişiklik Allah Teâlâ için değil bizim için gerçekleşir. Allah’ın ilminde değişiklik olabileceği ile ilgili görüşü Râfîzâ’ya isnat eden Fadlallah, bu görüşü kesin olarak reddetmektedir. Bir ikinci anlam olarak “mahv” kelimesi için kevnî âyetlerin değişim

⁵⁰⁰ Fadlallah el-Bakara 2/142-152 âyet pasajında yer alan kıblenin tayini meselesi ile ilgili yaklaşımı şu şekildedir: Burada uygulamanın neshi söz konusudur. Burada kesin bir değişiklik olması Yahudilerin Mescid-i Aksâya yönelen Hz. Peygamber ve Müslümanlara karşı suistimalde bulunması ile ilgilidir. Bu eylemi esas alan kesin değişim ile Yahudilere şeriatla neshin varlığı gösterilmiştir. Böylece onların müminlere karşı yürüttükleri yanlış yola sürüklenme, şüphe oluşturmaya çalışma politikaları son bulmuştur. Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/476.

⁵⁰¹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/380-385.

süreci şeklindeki yorumlanması müellif nezdinde olumlu karşılanmaktadır. “Kitap’ta her şeyin bir eceli vardır” ibaresinin bu görüşü destekleyebileceğini ifade etmektedir. Burada üçüncü bir ihtimal olarak müfessirlerin bazılarının Kur’ân’daki hükümlerin neshedilmesinin kastedildiği ile ilgili görüşü Fadlallah reddetmektedir. Buna dair gerekçesi ise bağlamın buna izin vermemesidir. Neticede bağlama uygun olan görüş müellif için bahsi geçen “mahv”ın kevnî âyetlerin geçirdiği değişim süreci ile ilgili olmasıdır.⁵⁰²

Fadlallah, en-Nahl 16/101. âyet bağlamında İslam’da tedrici hüküm konulmasını tartışmaktadır. Ona göre İslam şeriatı, insanın hidâyetini gerçekleştirmesi için fikrî ve ruhî gelişimi ile nazil olan şer’î hükümler arasında uyum olabilmesi için tedricen inmiştir. Fadlallah’a göre bu aşamada nüzûl düzeni için “hükümlerde tağyir ve tebdil” kavramları kullanılmaktadır. Fakat o, tebdil ile ilgili net bir şey söylememektedir. Yukarıdaki neshin isimlendirilme biçimini ifade ettiği gibi neshin “hükmü ve tilaveti bâki olan âyetler” veya “tilaveti bâki hükmü neshedilen âyetler” olmasının da mümkün olduğunu belirtmektedir. Tebdilin gerekçesinin ihtilaf olmadığını belirten Fadlallah, zaman ve mekânın şartlarına göre mutlak hükmün tebdil edildiğini söylemektedir.⁵⁰³

Nesih konusunda dayanak olarak kullanılan en-Nisâ 4/ 82. âyet çerçevesinde Fadlallah, nesih konusuna yer vermemektedir. Kur’ân’ın âyetleri arasında herhangi bir çelişki olmadığını düşünen Fadlallah, bunu Kur’ân’ın ilahî bir mucize olması ile ilişkilendirmektedir.⁵⁰⁴

Tefsirinde nesh konusu ile ilgili net bir açıklama yapmayan Fadlallah, okuyucuyu bu konuda başka kaynaklara yönlendirmektedir. Bunlardan birisi *Mizânu’l-Kur’ân*,⁵⁰⁵ bir diğeri de *el-Beyân fî tefsîri’l-Kurân*⁵⁰⁶ tefsiridir.⁵⁰⁷ Pek çok

⁵⁰² Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 10/94-97.

⁵⁰³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 10/343.

⁵⁰⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 4/310-312.

⁵⁰⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/380.

⁵⁰⁶ Tefsirin 3. baskısında direkt olarak bu kitaba işaret eden bir bilgi bulunmamakla birlikte 1. baskının tercümesinde bu kitaba işaret edilmiş 3. baskıda da atıf yapılmıştır. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Min Vahyi’l-Kur’ân Tefsir Dersleri*, çev. Mehmet Yolcu (İstanbul: Akademi Yayınları, 1989), 2/152.

⁵⁰⁷ Özellikle konulu tefsir yöntemini takip eden *Beyân*’da müellif nesh konusuna geniş bir yer ayırmıştır. İmam Hûî, buradaki bölümü Ebû Bekir en-Nehhâs’ın *en-Nâsîh ve’l-mensûh* kitabı üzerine bina etmiştir. Kitapta neshedildiği ifade edilen 138 âyetin hiçbirinin neshedilmediği şeklinde itiraz yönelten müellif, bu âyetleri 36 âyete (İncelenen 36 âyet şunlardır: el-Bakara 2/109, 110, 178, 180,

âyetin tefsirinde neshin var olup olmadığını tartışan iki müellif de Necvâ âyeti⁵⁰⁸ dışında neshin varlığını kabul etmemekte ve zikredilen bu âyetlerde neshin olmadığını gerekçeleriyle birlikte ortaya koymaktadırlar.⁵⁰⁹

İmam Hûî ve Fadlallah aklen ve naklen neshi caiz görseler de hükmün ilgası olarak yalnızca Necvâ âyetini nesih kapsamında değerlendirmektedirler. Diğer neshe tartışma konusu olan âyetleri ise umum-husûs, mutlak-mukayyed kapsamında değerlendirmekte haber-i vâhid ile neshin olmayacağı ve iki farklı konunun birbiri ile çelişmediği ve nesihten bahsedilemeyeceği şeklinde bir gerekçe ile olumsuz bir görüş ortaya koymaktadırlar. Burada özellikle Necvâ âyeti ile benzer bir üslup taşıyan el-Enfâl 65-66. âyetlerinde neshin olmadığı yönündeki görüşe gerekçe olarak sunulan “belirli bir süre yürürlükte kalan âyetin başka bir hükümle ilga edilmesi” şeklindeki ilke dikkat çekmektedir. Nitekim burada neshin varlığını kabul etme konusunda asıl gayenin necvâ âyetlerinin Hz. Ali’nin faziletine yönelik bir olay neticesinde gerçekleşmesi sebebiyle olması mümkündür.⁵¹⁰ Her bir âyette nesih ilkesi çeşitli nedenlerle reddedilirken yalnızca bu âyette neshin kabul edilmesi, mezhebî kaygıların ön plana çıkarıldığını düşündürmektedir.

Özetle Fadlallah, nesih meselesini el-Bakara 2/106, er-Ra’d 13/38 ve en-Nahl 16/101 âyetlerinden hareketle şer’î hükümlerle sınırlı olmaksızın tekvinî âyetlere, yani ilahî kudretin tasarrufuna yönelik bir bağlamda değerlendirmiştir. Genel anlamda Kur’ân’da neshin varlığını aklen ve naklen caiz görse de neshin uygulama sahasını son derece daraltmıştır. Ona göre ilga anlamıyla terim anlamdaki nesih yalnızca Necvâ âyetinde vardır. Fadlallah, bedâ kavramının “Allah’ın ilminde sonradan bir değişiklik

183, 184, 191, 217, 221, 256; en-Nisâ 4/ 15-16, 24, 33, 43, 90; el-Mâide 5/42, 106; el-En’âm 6/141, 145; el-Enfâl 8/15-16, 61, 65; et-Tevbe 9/39, 43-45, 129; Yûnûs 10/109; el-Hicr 15/85; en-Nahl 16/67; en-Nûr 24/3; el-Câsiye 45/14; Muhammed 47/4; ez-Zâriyât 51/19; el-Mücâdele 58/12; el-Haşr 59/8.) indirip neden nesh olmadığını gerekçeleri ile birlikte açıklamaktadır. İmam Hûî’nin incelediği bu âyetler Fadlallah’ın tefsiri ile karşılaştırılmıştır. Buradan çıkan netice şu şekildedir: Bu 36 âyetin tamamında Fadlallah nesih konusuna girmemiştir (el-Bakara 2/109, 110, 19;1 en-Nisâ 4/90; el-Mâide 5/106; el-En’âm 6/145; el-Enfâl 8/15-16; et-Tevbe 9/39, 129; Yûnûs 10/109; el-Hicr 15/85; en-Nûr 24/3; ez-Zâriyât 51/19; el-Haşr 59/8). Fadlallah’ın İmam Hûî’nin nesih konusuna yer vermediği bazı âyetlerde nesih meselesini tartıştığı görülmektedir (el-Bakara 2/109, 110, 19;1 en-Nisâ 4/90; el-Mâide 5/106; el-En’âm 6/145; el-Enfâl 8/15-16; et-Tevbe 9/39, 129; Yûnûs 10/109; el-Hicr 15/85; en-Nûr 24/3; ez-Zâriyât 51/19; el-Haşr 59/8.). Hûî, *el-Beyân fî tefsîri’l-Kurân*, 1/275-382.

⁵⁰⁸ el-Mücâdele 58/12-13.

⁵⁰⁹ Hûî, *el-Beyân fî tefsîri’l-Kurân*, 1/275-382; Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/23, 50-54, 64-68, 377-378; 4/114-115, 157; 191; 5/167; 8/124, 276-277; 10/84; 13/98-100; 17/111, 182-184; 18/226-229.

⁵¹⁰ Hûî, *el-Beyân fî tefsîri’l-Kurân*, 1/375; Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/124; 18/226-229.

meydana gelmesi” gibi bir anlam taşımadığı görüşündedir. Bu tür anlayışı Râfıza gibi aşırı gruplara isnat ederek reddetmektedir. Bedâ’nın Allah’ın ilmiyle değil, insanın algısıyla ilgili bir kavram olduğunu ifade ederek “ib’âd” (إبعاد) kavramıyla açıklamaktadır. Buna göre bu kavram, ortaya çıkarma, izhar etme, açıklama” anlamına gelmektedir. Yani Allah’ın ilminde bir değişiklik değil, insanlara bir hükmün veya olayın zamanla açıklanmasıdır. Fadlallah, İslâmî hükümlerin tedricen inmesini, vahyin muhatabı olan insanın fikrî ve ruhî gelişimiyle uyumlu olarak açıklar. Bu görüşü, özellikle en-Nahl 16/101 ayetinde temellendirir. Fadlallah, İslâmî hükümlerdeki tedricilik meselesini, vahyin muhatabı olan insanın fikrî ve ruhî gelişimiyle uyumlu olarak açıklamaktadır. Bu görüşü, özellikle en-Nahl 16/101 ayetinde temellendirmektedir.

2.1.7. Siyâk-Sibak

Fadlallah’ın tefsir yorumlarında en çok kullandığı ibarelerden bir diğeri de “جو القرآن” (Kur’ân’ın atmosferi) ifadesidir. Burada onun bu kullanımını “bağlam”; İslam geleneği literatüründe kullanılan adıyla “siyâk-sibak” şeklinde anlamak mümkündür. Bu bağlamı âyetlerin öncesi ve sonrası ile sûre içerisindeki bütünlüğü ve haricî unsurların metne etkisi şeklinde iki açıdan değerlendirmek mümkündür.⁵¹¹ Fadlallah âyetleri değerlendirirken hem sûre içi bağlamı hem Kur’ân bütünlüğünü hem de dış bağlamı birlikte değerlendirmiştir. Özellikle “جو القرآن” kavramıyla ilgili olarak müellifin yaptığı çıkarımları, Kur’ân’ın genel atmosferine uygun olarak yorumladığı anlaşılabılır.

Fadlallah’ın dış bağlam açısından müfessir ve metin arasındaki ilişkiyi dikkate almasına da değinmek gerekir. Nüzûl sebeplerini genel geçer bir ilke olarak görmeyip yalnızca bir başlangıç noktası olarak görmesi ve bunun yanında çoğu zaman âyetleri yorumlarken nüzûl sebeplerine başvurmaması onun Kur’ân iklimi nitelendirmesini anlamada yardımcı olacak bir husustur. Nitekim bu ifade ile o bağlamı, Kur’ân ve müfessirin bağlamıyla birlikte ele almaktadır. Müfessir kendi zamanına uygun olarak Kur’ân’ın hareketli tabiatını dondurmaktan dinamik, hayat ile uyumlu bir çıkarsamada

⁵¹¹ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 85; Muhammed Şehit Hakçıoğlu, *Kur’ân’ı Kerîm’de Siyâk ve Makâm’ın İ’râb Tercihine Etkisi* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 39-54.

bulunmalıdır. Fadlallah'ın anlayışında Kur'ân iklimi, Kur'ân, müfessir ve hayat arasında dinamik bir ilişkiyi ifade etmektedir.⁵¹² Bu yönüyle Fadlallah'ın Kur'ân'ın indiriliş bağlamı ile müfessirin yaşadığı tarihsel bağlamı birlikte değerlendirmeyi esas aldığı görülmektedir.

Fadlallah'ın konuyla ilgili olarak kullandığı bir diğer kavram “أجواء السورة” (Sûredeki atmosferler/temalar) şeklindeki ibaredir.⁵¹³ Genelde sûreden hareketle yaptığı çıkarımların ardından tekrar sûreye geri dönmek istediğinde bu tabiri kullanarak sûrenin literal açıklamasına dönmeyi kastetmektedir.⁵¹⁴ Bu kavram ile sûrenin iç bütünlüğü esas alınmaktadır. Sûrenin genel bağlamı Fadlallah için önem arz etmektedir. Onun sûrenin bağlamı itibarıyla bir sûrenin Mekkî ya da Medenî olduğu konusunda karar verdiği görülmektedir. Bu uygulamaya örnek olarak Mutaaffî'nin sûresi verilebilir. Nitekim sûrenin Hz. Peygamber'in Medine'ye geldiğinde gördüğü esnafın yozlaşmasına karşılık bu sûrenin indiğine dair rivâyetler sûrenin genel bağlamı ile uyuşmamaktadır. Müellife göre bu durum Mekkeli Müşriklerin ahiret günü ve müminler hakkında çıkardıkları yaygarayı ifade eden genel siyâkın tabiatına daha uygundur. Bu nedenle sûrenin atmosferi Mekke dönemiyle uyum içerisinde.⁵¹⁵ Burada metin ve haricî bağlamı göz önüne alarak bir yargıda bulunmaktadır.

Fadlallah'ın tefsirinde siyâk konusu üç şekilde kullanılmıştır: ⁵¹⁶

1-Âyetlerdeki maksadı belirlemek. Örneğin Bakara sûresi 106. âyette geçen nesh ile kastedilen tekvinî âyetlerdir. Bu da peygamberlere gönderilen mucizeleri veya kozmik olayları ifade eder. Fadlallah bu görüşün âyetin örfî anlamına ve “nesh” kelimesinin içeriğine en yakın anlam olduğunu düşünmektedir. Buna göre âyet “Allah yarattığı şeyleri yok etmeye veya dünyaya gönderdiği peygamberin benzerini veya daha hayırlısını göndermeye kadirdir” anlamındadır. Âyetin sonunda gelen “Allah her şeye kadirdir” ibaresi de bu anlama uygundur. Böyle bir yorumun, âyetin anlamını neshin sözlük anlamından uzaklaştıracağını ifade eden Fadlallah, buna rağmen âyetin terim anlamda neshi ifade etmediğini de özellikle vurgulamaktadır. ⁵¹⁷ Buna gerekçe

⁵¹² Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 60.

⁵¹³ Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 236.

⁵¹⁴ Musevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 292, 314.

⁵¹⁵ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 20/41.

⁵¹⁶ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah müfessiren*, 86-89.

⁵¹⁷ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/383-384.

olarak da âyetin bağlamını göstermektedir.⁵¹⁸ Buna göre burada metin içerisindeki bütünlük gözetilmiş âyetin tabiattan bahsetmesi nedeniyle müellif, bu sonuca varmıştır.

2- Âyetler arasındaki tenakuzu kaldırmak. Enfâl sûresi 66. âyetinin 65. âyetini nesh etmesine yönelik iddiayı reddeden Fadlallah, buna gerekçe olarak sunulan rivâyeti haber-i vâhid olarak değerlendirmiş, âyetlerin uygulanmasına dair geçen süre olmadığını belirtmiş ve tenakuz iddiasını âyetin iç bağlamını delil göstererek reddetmiştir. Müellife göre bu iki âyetin bağlamı onların bir defada indiğini göstermektedir. Burada teşvik ve cesaretlendirme için hükmün daha güçlü ifade edilmesi söz konusudur.⁵¹⁹ Dolayısıyla her iki âyetle aynı şeyden bahsetmekte ve farklı zamanda indiğine dair bir karine bulunmamakta ve iç bağlam burada esas alınmaktadır.

3- Âyetler hakkında zikredilen rivâyetlerin bağlamına uygun olup olmadığını belirlemek. Fadlallah'ın nesh olduğu ifade edilen bazı âyetleri reddetme gerekçesi olarak da bağlamı zikrettiği görülmektedir. Örneğin Bakara sûresi 114-117 âyetlerde anlatılan mescitlerden menedilen müminler ve bu zulmü yapanların o mescitlere korkuyla girmesi gerektiğine dair iki nüzûl sebebi nakletmektedir: Birincisi; bunun Mescid-i Aksâ olup Yahudilerle ilgili olduğuna dair görüş. Burada Taberî'nin bağlamdan hareketle bu görüşü kabul ettiğini de aktarmaktadır. İkincisi ise; burada kastedilen mescidin, Mescid-i Haram olduğu ve bahsi geçen kimselerin müşrikler olmasıdır. Fadlallah bu görüşlerin her ikisini de eleştirmektedir. Âyetle mescit kelimesinin çoğul kullanımda olması ve dolayısıyla Mescid-i Aksa ve Mescid-i Haram'ın tek mescit olması Müşriklerin Kâbe'yi tahrip etmemesi ve bağlamın nüzûl sebebini kabul etmek için yeterli olmadığını düşünen Fadlallah, bu âyetin genel bir ilke bildirdiğini düşünmektedir. Buna göre âyetle genel anlamda Müslümanlara güçlü olmaları, gücü elinde bulundurmaları ve kâfirleri korkutan bir güce ulaşmaları tavsiye edilmektedir.⁵²⁰ Dolayısıyla burada âyetle kullanılan kelimenin zâhirinden hareketle iç bağlam dikkate alınmıştır. En'âm sûresi 33. âyet⁵²¹ bağlamında zikredilen üç sebeb-i nüzûl rivâyetini âyetin genel bağlamına uymadığı gerekçesi ile reddetmektedir. Burada

⁵¹⁸ Fadlallah bu tutumunu er-Rad 13/ 38. âyetle yine nesh konusu ile ilgili, Hûd 11/ 1. âyetle muhkem konusuyla ilgili olarak da sürdürmüştür. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 9/151-152; 10/94-97.

⁵¹⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/124-125.

⁵²⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 402-404.

⁵²¹ “Onların söylediklerinin gerçekten seni üzmemekte olduğunu biliyoruz. Aslında onlar seni yalanlamıyorlar; fakat o zalimler açıkça Allah'ın âyetlerini inkâr ediyorlar.”

kastettiği ise rivâyetlerin Hz. Peygamber'in şahsını hedef alırken âyetin vahyin inkâr edilmesinden bahsetmesidir. Dolayısıyla bu rivâyetler ravi içtihadı konumundadır. Onlar âyetin içeriğine uygun olarak siyerden bildikleri olayları âyetle ilişkilendirmişlerdir. Ayrıca ilgili haberler sanki Ebû Cehil gibi müşriklerin gizliden iman ettiğini ve alenen inkâr ettikle rini düşündürmektedir. Oysa onların inkârı cahd-ı inkâr (bilerek, kasıtlı)dır.⁵²² Dolayısıyla rivâyetler metin ve tarih ile uyumlu değildir.

Müellifin ayrıca âyetlerin siyâkını anlamı belirlemede de kullandığı görülmektedir. “*Onda herhangi bir eğrilik yoktur.*”⁵²³ âyetini Kur’ân’ın “fesahat ve lafızlarında çelişki yoktur” şeklinde tefsir eden müfessirlere karşı çıkmaktadır. Nitekim ona göre âyetin bağlamı ve zâhirî Kur’ân’ın doğru yola ileten bir hidâyet kitabı olarak onda yanlışlık bulunmadığını göstermektedir.⁵²⁴ Fadlallah siyâka uymadığı gerekçesiyle rivâyetleri reddederken mezhebî mensubiyetini aşmaktadır. Söz gelimi mezhebin kaynaklarında yer alan Ehl-i Beyt ile ilgili bazı rivâyetleri bağlama uymaması sebebiyle âyetin tefsiri veya nüzûl sebebi olarak kabul etmemektedir.⁵²⁵ Burada da metnin iç bağlamını ve âyetin zâhirini esas almaktadır.

Müellif tefsirinde siyâk konusunda bazen özel başlıklar açmaktadır. Bir âyet veya âyet pasajıyla ilgili dilsel analizler, rivâyetlerin tetkiki ve âyetle ilgili görüşleri tahlil ettikten sonra “âyetlerin siyâk (bağlam) açısından tefsiri” şeklinde bir başlık açmaktadır. Burada aktarılan ve âyetler bağlamında incelenen fikhî ve kelâmî konuların dışında âyetlerin zâhirine, sûre ve Kur’ân bağlamına uygun olarak tefsir etmektedir.⁵²⁶ Genel açıdan iç ve dış bağlamı esas alarak aslında müfessir ve metin bağlamını gözettiği ifade edilebilir. Bu bölümlerde daha ziyade metinde verilen mesajlar üzerinde durulmaktadır.

Fadlallah’ın tefsir anlayışında âyet, sûre ve Kur’ân arasındaki ilişkiyi yani iç bağlamı ve vahiy-nüzûl ilişkisi çerçevesinde genel çerçeveyi yani dış bağlamı dikkate aldığı görülmektedir. O âyetleri ve âyetlerle ilgili rivâyetleri değerlendirirken bu ilkeyi göz önünde bulundurmuştur.

⁵²² el-En’âm 6/52. âyette zikredilen nüzûl sebeplerini de bağlam sebebiyle reddetmektedir. Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/69-71, 109-110.

⁵²³ el-Kehf 18/1.

⁵²⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 11/278-279.

⁵²⁵ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/355.

⁵²⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/123, 152.

2.1.8. Münâsebetü'l-Kur'ân

Münâsebetü'l-Kur'ân, âlimler tarafından şerefli bir ilim olarak ifade edilen çoğunlukla müfessirlerin içtihatları ile ortaya koydukları âyetler ve sûreler arasındaki ilişkiyi ifade eden bir ilimdir.⁵²⁷ Fadlallah'ın tefsirinde bu konuyu teorik bağlamıyla ele almasından bahsedilemez. Fakat meseleyle ilişkilendirilebilecek bazı işaretler bulmak mümkündür.

Örneğin Fâtiha sûresinin “ümmü'l-kitab” olması sebebiyle tüm Kur'ân'a şamil bir sûre olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁸ Bu görüş, Fâtiha sûresi için söylenen “Kur'ân'ın tümü, Fâtiha'nın tefsiridir” şeklindeki görüş ile uyum içerisindedir. Bakara sûresi ve Bakara kıssası arasındaki ilişkiyi genel anlamda sûre ve isimleri çerçevesinde inceleyen Fadlallah, sûre isimlerinin tamamen sûrenin muhtevasını yansıtmadığı kanaatinde. Söz konusu isimler sûrelerin birbirinden ayırıcı bir sembolü olarak düşünülebilir. Bununla birlikte sûrenin ismi ile kıssa arasında bir ilişki olup olmadığı konusunda Fadlallah'ın yaklaşımı “Bakara Kıssası” çerçevesinde şu şekildedir: Burada amaç, Bakara sûresinin genelinde İsrailoğullarının özelliklerinden bahsetmesi sebebiyle bu kıssada da geçmişte yaşayan İsrailoğullarının olumsuz bir davranışı anlatılmış ve Hz. Peygamber döneminde yaşayan Yahudiler aynı tutumu sergilememeleri konusunda uyarılmışlardır. Onlara toplumların peygamberlerine karşı sorumlulukları ve gönderilen elçiye karşı itaat etmeleri gerektiği bu kıssa ile hatırlatılmaktadır. Veyahut bu kıssanın anlatılma sebebi, Kur'ân'ın muhataplarına pek çok hüküm bildiren bu sûrede emredilen hükümlere karşı gelmelerini ve kendilerine bildirilen yükümlülük dışında faydasız soru sormalarını engellemek adına bu kıssa anlatılmıştır.⁵²⁹

Münâsebetü'l-Kur'ân çerçevesinde işlenen sûre sonları ile diğer sûrenin başlangıcı arasında irtibat kurma hususunda ise Fadlallah'ın çok fazla irtibat kurmadığı görülmektedir.⁵³⁰ Bu türden bir irtibatlandırmanın örneği tek bir sûre olduğu iddia edilen “muavvezeteyn”, “Duhâ ve İnşirâh” sûreleriyle ilgilidir. Fadlallah, Duhâ

⁵²⁷ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 3/369; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi'î ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru 'İhyâ'î'l-Kutubi'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1/35.

⁵²⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 38.

⁵²⁹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/89-90.

⁵³⁰ Örnek olarak 20. cildin tamamı verilebilir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 20/1-445.

ve İnşirâh sûreleri arasındaki münasebet incelendiği takdirde her iki sûreninde üslup açısından farklılık arz ettiğini söylemektedir. Duhâ sûresi gâip sigâ ile biterken İnşirâh sûresinin mütekellim sigâ ile olması bu iki sûre arasındaki münasebetin benzer konuda farklı iki sûre olduklarını ortaya koymaktadır.⁵³¹

Bu konuyla ilgili olarak Fadlallah'ın değindiği bir diğer husus âyetlerin kendi arasındaki münasebettir. Onun âyetlerin kendi arasındaki bağlama verdiği önem, âyetleri pasaj olarak verip bu çerçevede yorumlamasından anlaşılabilir. Buna örnek olarak İsrâ sûresi 97 ve 100. âyetleri verilebilir. Fadlallah burada işlenen hidayet, dalâlet ve cebir konuları arasında “Allah'ın rahmet hazineleri”nden bahsedilmesi ile ilgili bir tartışma başlığı açmaktadır. Buna göre burada bu konuya temas edilmesinin hidayet ve dalâlet bağlamına uymadığını düşünenlere cevabı olumsuzdur. Konu, Hz. Peygamber'in nübüvvetinin rahmet olmasıdır ve âyet bu konuyla tam bir uyum içermektedir.⁵³²

Fadlallah'ın münâsebetü'l-Kur'ân ilmi bağlamında metin içi bütünlüğe dikkat ettiği görülmektedir. Ancak genel bir ilke olarak sûreler arasındaki ilişkiye çok fazla temas etmemiştir. Sûre girişlerinden anlaşılacağı üzere daha ziyade sûre içindeki bütünlüğü ve âyetler ilişkisi göz önünde bulundurmıştır. Yukarıda verilen örnekler bizim bu ilim çerçevesinde değerlendirilebileceğini düşündüğümüz örneklerdir.

2.1.9. Emsâlü'l-Kur'ân

Kur'ân, insanı hidayete yönlendirmek amacıyla onun duyularına hitap eden çeşitli üslup ve yöntemler kullanmaktadır. Bu yöntemlerden biri de konuyu misaller aracılığı ile anlatmaktır.⁵³³ Müellife göre “Darb-ı mesel, Kur'ân'ın kullandığı etkileyici üsluplardan biridir.” Kur'ân, bu yöntemi soyut meselelerin anlaşılmasını ve zihinde tasavvur edilebilmesini sağlamak için kullanmaktadır. Bu misaller, karmaşık ve soyut konuların daha anlaşılır hâle gelmesine yardımcı olarak insanların derinlemesine düşünmelerine ve hakikati kavramalarına katkıda bulunmaktadır.⁵³⁴ Örneğin Kur'ân'da münafıkların iç dünyası misal yoluyla tasvir edilmiş⁵³⁵ ve böylece

⁵³¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 20/229.

⁵³² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/243-248.

⁵³³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/374.

⁵³⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/174; 10/133.

⁵³⁵ el-Bakara 2/17-20.

zihinde canlı bir tablo hâline getirilmiştir.⁵³⁶ Münafıklar hakkında yapılan bu teşbihî anlatım⁵³⁷, onların hem içsel dünyalarını hem de dışa yansıyan eylemlerini bir bütünlük hâlinde ele almaktadır. Kur’ân onların bu hâllerini böyle bir tasvir ile anlatarak mükemmel canlı bir tablo ortaya koymaktadır.⁵³⁸

Fadlallah’a göre Kur’ân’da misaller, kötülükler mübalağalı bir şekilde tasvir edilmek suretiyle insanı iyiliğe teşvik etmek için dehşet verici bir üslupla anlatılmaktadır. Böylece bu üslup ile zihinde canlanan bu dehşet verici sahnelerin davranışları etkileyen bir duyguya dönüşmesini hedeflenmektedir.⁵³⁹ Müellife göre Nahl sûresinde bahsedilen bir kıssada⁵⁴⁰ isim verilmeyen bir kavmin küfürleri ve yalanlamaları sebebiyle uğradıkları felaket, bu şekilde anlatılmaktadır.⁵⁴¹

Fadlallah, “*Kâfirler ise ‘Allah bu örnekle ne demek istedi?’ derler. Allah bu örnekle birçoğunu saptırır, birçoğunu da doğruya yöneltir; bu örnekle, fasıklardan başkasını saptırmaz.*”⁵⁴² âyeti bağlamında Kur’ân’da yer alan misallerin hidâyet ve delâlet fonksiyonuna değinmektedir. Bu rol, bizzat âyetin beyanıdır. Misallerin insanı doğruya veya sapıklığa sevk eden unsur olmasının temelinde, kişinin bu misallerdeki hakikati anlayamaması ve bu örnekler aracılığıyla vahiy ve dolayısıyla Allah Teâlâ ile alay etmesi yatmaktadır. Müminlerin misallere yönelik tavrı iman ve itaat iken, inkârcıların tavrı tahkir ve ciddiyetsizliktir. Hatta bazı inkârcılar dil oyunları ile hakikatin anlaşılmasını engellemek için bu misaller kullanarak insanları kışkırtmaktadırlar. Oysa misaller, hakkın ortaya konulmasında canlı, dinamik bir anlatım yöntemi kullanır. Böylece bir konunun misallerle anlatımı muhatapta duygusal

⁵³⁶ Fadlullah, *min vahyi*’l-Kur’ân, 1/142-143.

⁵³⁷ “Onların misali, bir ateş yakan insan gibidir. Ateş tam etrafını aydınlattığında Allah ışıklarını yok eder de onları karanlıklar içinde, hiçbir şeyi görmez bir halde bırakır. Artık onlar sağırlardır, dilsizlerdir ve körlerdir; bu yüzden geri de dönemezler. Yahut onlar, karanlıklar içinde gökten boşanan gök gürültüsü, şimşekli bir yağmura tutulmuş kimseler gibidirler. Yıldırımlar yüzünden ölümden korkarak parmaklarıyla kulaklarını tıkırlar. Hâlbuki Allah inkârcıları çepeçevre kuşatmıştır. Şimşek gözlerini kör edencesine çakar, onların çevresini aydınlatınca orada yürürler, karartınca da kalakalırlar. Allah dileseydi onların işitme ve görmelerini büsbütün giderirdi. Şüphesiz Allah her şeye kadirdir.” el-Bakara 2/17-20.

⁵³⁸ Fadlullah, *min vahyi*’l-Kur’ân, 1/148.

⁵³⁹ Fadlullah, *min vahyi*’l-Kur’ân, 10/355.

⁵⁴⁰ en-Nahl 16/112-119.

⁵⁴¹ Fadlullah, *min vahyi*’l-Kur’ân, 10/355-357.

⁵⁴² el-Bakara 2/26.

etki bırakır ve ikna eder. Muhatap için anlamayı kolaylaştırdığı gibi akılda kalıcı olmasını sağlar. Neticede ilahî mesaj edebî yönden güçlü bir şekilde ortaya konulur.⁵⁴³

Fadlallah'ın Kur'ân ilmi olarak emsâlü'l-Kur'ân'ı kavramsal açıdan değerlendirdiği görülmektedir. Bunun Arap dil ve belagatinde kullanılan bir terim olmasıyla da bir ilgisi olabilir. Dolayısıyla burada o, bir edebiyat kavramı olarak misallerin Kur'ân üslubunda kullanılmasını ifade etmiştir. Müellif bu konu bağlamında misallerin fonksiyonuna değinmiştir. Buna göre emsâlü'l-Kur'ân iyiliği ve kötülüğü veyahut dalâlet ve hidayeti mübalağalı bir dil kullanarak muhatabın zihninde canlı tasvirler oluşturmak ve onu etkilemek istemiştir.

2.1.10. İ'câzü'l-Kur'ân

Fadlallah'a göre Kur'ân'ın mucizevî bir kelim oluşu bizzat kendi beyanı ile sabittir.⁵⁴⁴ İslam âlimleri, Kur'ân'ın hangi yönden i'caz taşıdığı konusunda ihtilaf etmişlerdir. Âlimler, Kur'ân'ın i'caz olma yönüne dair şu hususları zikretmişlerdir: belâgat, fesahat ve edebî açıdan eşsiz bir kelim olması, gaybî bilgiler içermesi, ilmî keşiflere işaret etmesi, yirmi üç yıllık tarihsel süreçte meydana gelen kelâmda çelişki olmaması ve beşerî vasıfları aşan bir hayat nizamı ortaya koymasıyla mana ve muhtevası, yine bu konuyla ilgili olarak aahkâmın kapsamlı ve uyum içerisinde olması, bazılarına göre de Hz. Peygamber'in ümmî bir kimse olarak böyle eşsiz bir metni bildirmesi yönünden ve bu Kitap'ta uyarılması ve arzu ettiği yer ve tarihte inmemesi açısından Kur'ân ilahî bir kelâmdır. Ayrıca Kur'ân'ın inkârcı muhataplarına karşı “benzerini getirme” yönünden meydan okuması (tehaddî) ve bugüne değin bir benzerinin meydana getirilememesi de mu'cize oluşuna delil sayılmaktadır.⁵⁴⁵

Fadlallah Kur'ân'ın mu'ciz bir kelim oluşunu tehaddî âyetleri çerçevesinde değerlendirmektedir. Ona göre müşriklerin sahip oldukları peygamber tasavvuru⁵⁴⁶ ve

⁵⁴³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/174-175..

⁵⁴⁴ Tâhâ 20/133; el-Ankebût 29/50-51.

⁵⁴⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Sakar (Kahire: Dârü'l-Meârif, 1954), 48-81; Ma'rifet, *et-Temhîd*, 4/23-136; Yusuf Şevki Yavuz, “İ'câzü'l-Kur'ân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 21/403-406.

⁵⁴⁶ Müşriklerin peygamber tasavvuru, olağanüstü durumlar sergileyen bir nebi beklemeleridir. Onlar Hz. Peygamber'den Hz. İsa ve Hz. Musa gibi mucizeler göstermesini beklemişlerdir. Bu konuda Fadlallah'ın görüşlerini ayrıntılı bir şekilde görmek için bk. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 6/243, 278; 11/233-241; 12/200-201.

buna binaen Hz. Peygamber'in nübüvvetine yönlendirdikleri itiraz, Hz. Peygamber'e verilen Kur'an ile reddedilmiştir. Bu minvalde Hz. Peygamber'e verilen mucize Kur'an'dır.⁵⁴⁷ Bununla birlikte nübüvveti inkâr edenlere meydan okunmuş ve Kur'an'ın belâgat, fesahat ve üslubuna denk bir metin getirmeleri istenmiştir.

Müellif nezdinde mucize getirilmesi, kendisinden istendiğinde peygamberlerin sergileyeceği bir gösteri değildir. Mucize, Allah tarafından nübüvvetin ispatı için peygamberlerine verilen bir delil hüviyetindedir. Mucize, talep edilmeksizin Peygambere karşı meydan okumaya verilen bir cevap niteliğindedir. Bu nedenle Hz. Peygamber'e müşriklerin isteklerine uygun olarak hissî mucizeler verilmemiştir.⁵⁴⁸ Hz. Peygamber insanların akıllarına⁵⁴⁹ hitap etmek için gönderilmiştir.⁵⁵⁰ Bir başka neden de peygamberlere verilen hissî mucizeler sünnetullâh gereği verilen müddetin sonunu ifade etmesidir.⁵⁵¹ Müellif, mucizeleri korku ve kuvvet uygulayarak sevk edilecek bir hidayet vesilesi olarak kabul etmemektedir. Mucize hidayet için bir araç değildir. Bilakis mucize verilmemesi insanları düşünme ve tefekküre bir davet amacı taşımaktadır.⁵⁵²

Tehaddî âyetleri⁵⁵³ çerçevesinde Fadlallah, Kur'an'ın mucizevî bir kalam oluşunu sadece beyân yönüyle değil,⁵⁵⁴ bu konuda ifade edilen tüm unsurlarla birlikte değerlendirmektedir. Kur'an, fizik, biyoloji, zooloji gibi doğa bilimlerini; sosyoloji, psikoloji, ekonomi, siyaset gibi sosyal bilimleri içermesi açısından ilmî i'câz, gerçekleşmemiş bilgileri içermesi açısından gaybî i'câz; her türlü zaman ve şart içerisinde değişmeyecek ve hayatın tüm yönlerine şamil hükümler barındırması açısından teşrî' i'câz, farklı anlamları ifade etmesiyle birlikte Kur'an'da bulunan

⁵⁴⁷ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/236.

⁵⁴⁸ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/243, 278; 12/201.

⁵⁴⁹ Fadlallah'ın Hz. Peygamber'e nübüvvetini ispat için verilen mucizenin aklî bir mucize olan Kur'an olduğu düşüncesi onun çeşitli âyetleri tefsir etmesinde ortaya çıkmaktadır. Burada örnek olarak "...onlara ne zaman bir âyet gelse..." (el-En'âm 6/124) âyeti verilebilir. Bu âyetin harfi tefsirinde Fadlallah, "aklî yönden her ne zaman bir mucize gelse" şeklinde tefsir etmektedir. Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/278.

⁵⁵⁰ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/78.

⁵⁵¹ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/32.

⁵⁵² Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/278.

⁵⁵³ el-Bakara 2/23-24; el-İsrâ 17/88.

⁵⁵⁴ Fadlallah'ın Arap dili ve belagati açısından dil ve üslup yönüyle Kur'an'ın i'câz taşıdığına dair görüşleri bulunmaktadır. Ancak bunların tarihsel olarak farklı zamanlarda olduğu düşünülebilir. Nitekim bizim başvurduğumuz tefsir, Fadlallah'ın hayatının son dönemlerindeki ekleme ve düzenlemelerini ifade eden üçüncü baskıya aittir. Fadlullah, *en-Nedve*, 1/250-251.

tekrarlar, nazmında bulunan ahenk ve uyum açısından sayısal i'câz özellikleri de taşımaktadır. Fakat müşriklere yapılan meydan okuma (tehaddî) beyân yönünden yapılmıştır.⁵⁵⁵ Aynı zamanda Kur'ân'ın korunmuş olması da onun i'câz yönlerinden birisidir.⁵⁵⁶

Fadlallah, Kur'ân'ın i'câzı ile ilgili tartıştığı âyetlerde Hz. Peygamber'e verilen diğer mucizelerle ilgili konuya değinmemektedir. Konuyu müşriklerin peygamber tasavvuru ve tehaddî bağlamında incelemektedir.⁵⁵⁷

Bu bilgiler ışığında Fadlallah'a göre Kur'ân'ın i'câz özelliği ilk olarak beyân yönüyle alakalıdır. Buna göre Kur'ân bir benzeri getirilmesi mümkün olmayan eşsiz bir kitaptır. Aynı zamanda muhtevası, gaipten haber vermesi, pek çok bilimsel konudan bahsetmesi ve sayısal yönden çeşitli işaretleri barındırması gibi i'câz yönlerine de sahiptir.

2.1.11. Kıraat

Kıraat, “herhangi bir kelime üzerinde med, kasr, hareke, sükûn, nokta ve i'râb bakımından meydana gelen farklılıklar” şeklinde tarif edilmektedir.⁵⁵⁸ Bu farklılıklar, genellikle kıraat ihtilafları çerçevesinde ele alınmakta ve Kur'ân'ın okunma biçimleri üzerindeki etkileri açısından değerlendirilmektedir. Nitekim kıraat farklılıkları yalnızca fonetik bir çeşitlilikten ibaret olmayıp aynı zamanda anlam üzerinde de etkili olabilmekte ve bu yönüyle tefsir, fıkıh ve kelâm gibi İslami ilimlerde önemli bir ayırım noktası teşkil etmektedir. Özellikle resmî Mushaf dışında aktarılan kıraatlerin tercih edilmesi veya belirli bir kıraat biçiminin benimsenmesi, metnin otoritesi ve yorumlanma biçimi açısından dikkate değer bir mesele olarak karşımıza çıkmaktadır.⁵⁵⁹

Fadlallah'ın tefsirinde kıraat ihtilafları detaylı bir şekilde ele alınmamaktadır. Ancak Fadlallah'ın tefsirinde zaman zaman kıraat ihtilaflarına yer verdiği görülmektedir. O bazen abdest âyeti gibi iki mezhep arasında temel ayrılık

⁵⁵⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/154-164.

⁵⁵⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/227-228.

⁵⁵⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 14/263-264.

⁵⁵⁸ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/344-345.

⁵⁵⁹ Ömer Özbek, “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (2015), 168-177.

noktalarından biri olan âyetteki kıraat ihtilafı konusunda görüş bildirmeden yalnızca nakilde bulunmaktadır.⁵⁶⁰ Bazen tefsirde iki otorite olan Taberî ve Tabâtabâî tefsirlerinden okuyuş farklılıklarına dair nakillerde bulunup görüş ve tercih bildirmektedir.⁵⁶¹ Bazen de aktarılan kıraat ihtilafını şaz olarak nitelemekte ve ilgili rivâyeti reddetmektedir.⁵⁶²

Fadlallah, tefsirinde Kur'ân'daki yazım farklılıkları konusuna da değinmekte ve bu hususta kesin bir görüş belirtmekten kaçınmaktadır. O, bazı kelimelerde kâtipten kaynaklanmış olabilecek yazım farklılıklarının bulunabileceğini kabul etmekle birlikte bunların Kur'ân'ın i'câzına zarar vermediğini, aksine onun belagatine daha yakın olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla bu tür farklılıklar bir hata olarak değerlendirilmemeli, Kur'ân'ın mucizevî üslubunun ve ilahî hikmetin bir parçası olarak korunmuş bir özellik olarak görülmelidir.⁵⁶³

2.1.12. Mekkî-Medenî

Mekkî ve Medenî âyet ve sûre tasnifi, Kur'ân ilimlerinin temel konularından birisini ifade etmektedir. Bu mesele pek çok açıdan çeşitli yönleriyle Kur'ân ilimleri eserlerinde ele alınmaktadır. Örneğin Mekkî ve Medenî tasnifinin zaman açısından mı yoksa mekân açısından mı yapılan bir ayrım olduğu veyahut âyetlerin muhataplarına göre mi kategorize edildiği konusunda görüş ayrılıkları mevcuttur. Ancak genel kabul zamansal açıdan olup hicret öncesi ve hicret sonrası inen âyetler şeklinde bir ayrımın kabul edildiği söylenebilir.⁵⁶⁴

Fadlallah Mekkî-Medenî ayrımına dair geniş kapsamlı teorik bilgiler sunmamakta ve bu konuyu ayrıntılı bir şekilde terimsel açıdan tartışmamaktadır. Fadlallah'ın bu meseleye En'âm sûresinin girişinde sûrenin mekkî ve medenî olup olmadığına dair yaptığı açıklamalarda değindiği görülmektedir. Onun yaptığı izahlardan sûreler hakkında yapılan tasniflerden hepsini bir arada değerlendirdiği ve

⁵⁶⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/63-65.

⁵⁶¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/26-27.

⁵⁶² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/14.

⁵⁶³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/448-450.

⁵⁶⁴ Bu konuyla ilgili olarak çalışan Hadiye Ünsal, zaman, mekân ve muhatap ölçütlerinin hepsinin birlikte ele alındığında daha doğru sonuca ulaşılabildiğini düşünmektedir. Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 1/36; Zerkeşî, *el-Burhân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, 122-123; Subhi Salih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, 167-168; Hadiye Ünsal, *Erken Dönem Mekkî Surelerin Tahlili* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 53-56.

muhteva açısından bir ayırım kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellif, Mekkî sûrelerin tevhid, ahiret ve nübüvvet konularını gündeme aldığını; Medenî sûrelerin ise Ehl-i Kitab'ın kışkırtmalarına yönelik kelam konularındaki sorulara cevap verdiği ve şeriatin ayrıntılı hükümlerinin açıklandığını belirtmektedir. Ancak müellif burada Kur'an üslubundaki bazı özelliklere de dikkat çekmektedir. Müellife göre Kur'an'da her ne kadar soyut ve teorik meseleler ile ilkeler açıklanmış olsa da bunlar pratik boyutundan ayrı ele alınmamaktadır. Örneğin tevhid konusu yalnızca mahiyeti ve özellikleri ile anlatılmamakta mümin bir kimsenin takip edeceği iman yolu ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla Kur'an hem Mekkî hem de Medenî sûrelerde meseleleri akılcı ve felsefî bir anlayışla değil, bilakis inanç ve eylem temelli bir üslupla ele almaktadır.⁵⁶⁵ Bu da Fadlallah'ın tefsir anlayışındaki bir temel ilkeyi daha o gözler önüne sermektedir: Kur'an bir davet ve eylem kitabıdır. İman ve amel bir bütündür. Onun zihninin arka planında daima iman meselesini somut bir davranışsal bütünlük olarak gördüğü bir kez daha ortaya çıkmaktadır.

Mekkî ve Medenî konusuyla ilgili olarak Fadlallah'ın tefsirindeki sûre girişlerine de temas etmek gerekir. Fadlallah, sûrelerin girişinde sûrelerin Mekkî veya Medenî olduklarını belirttiği görülmektedir. O bunu bütün sûre girişlerinde yapmaktadır. Ayrıca, bazı esbâb-ı nüzûl rivâyetlerini yine Mekkî veya Medenî bağlamına uymaması sebebiyle reddetmektedir.

Müellifin Mekkî-Medenî ilmi ile ilgili olarak değindiği bir diğer mesele Kur'an'daki hitaplar üzerinedir. Fadlallah, “يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ”⁵⁶⁶ âyetinin tefsirinde İbn Abbas ve Hasan Basrî'den “يَا أَيُّهَا النَّاسُ” ile başlayan hitapların Mekkî, “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا” ile başlayan hitapların Medenî olduğuna dair rivâyet aktarmaktadır. Ancak müellif, bu rivâyeti çeşitli sebeplerle reddetmektedir. Öncelikle, bu rivâyetin onlardan geldiğine dair kesin bir kanıt bulunmadığını belirtmektedir. Ayrıca, bu âyetin Medenî bir sûre olan Bakara sûresinde bulunması ve bu sûrenin -bir âyet dışında- neredeyse tamamının⁵⁶⁷ Medine'de de indirilmiş olması bu rivâyetin kabul edilmesini zorlaştırmaktadır. Müellif ayrıca bu tek âyetin Mekke'de veda haccı

⁵⁶⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 6/6-9.

⁵⁶⁶ “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvaya eresiniz.” el-Bakara 2/21.

⁵⁶⁷ Müellif el-Bakara 2/281 âyetinin Mekke'de indiğini düşünmektedir.

esnasında indirildiğini de belirtmektedir. Dolayısıyla, mekânsal olarak Mekke’de indirilmiş olsa da zamansal olarak Medenî kabul edilmektedir.

Fadlallah böyle bir görüşün ortaya atılmış olmasını davet düşüncesi ile ilişkilendirmektedir. Ona göre Mekke davetin ilk aşaması olduğu için hitap tüm insanlara yöneliktir. Medine ise hareket ve devlet kurma aşaması olduğu için yalnızca Müslümanlara yöneliktir. İlgili rivâyet doğruysa bu durum iki şekilde yorumlanabilir: Birincisi, müminlerin insanî yönüne vurgu yapılmıştır. İkincisi, Medine’de de insanlar imana davet edilmeye devam edilmiştir. Dolayısıyla Medenî sûrelerde de davet üslubunu taşıyan âyetler bulunmaktadır.⁵⁶⁸

Fadlallah’ın sûrelerin Mekkî veya Medenî niteliğine dair yaklaşımı belirgin bir metodolojik çeşitlilik arz etmektedir. Bazı sûreleri tartışmaya yer vermeden direkt nitelendirirken, bazılarında ise tartışmaları detaylandırmakta ve bazen de kanaat belirtmemektedir. Örneğin Hâc⁵⁶⁹ ve Zilzâl sûrelerini⁵⁷⁰ tartışmalara yer vermeksizin Medenî ve Kevser sûresini⁵⁷¹ Mekkî kabul etmektedir. Ancak Beyyine sûresinin muhtevasının Mekkî sûrelerin özelliklerini taşımaması ve tarihi olaylara uymaması sebebiyle bu sûreyi, Mekkî kabul etmemektedir.⁵⁷² Mekkî veya Medenî olduğu tartışılan bazı sûrelerde kanaat belirtmemesi de vakidir. Tekâsür,⁵⁷³ Asr⁵⁷⁴ ve Nâs⁵⁷⁵ sûreleri bu duruma örnektir. Fakat müellif, Mâ’ûn sûresi konusunda farklı bir tutum sergilemektedir. Bu sûre ile ilgili tartışmalara yer verdikten sonra kesin bir kanaat belirtmemiş ancak âyetin muhataplarının münafıklar olduğunu belirterek zımnen sûrenin Medenî olduğuna işaret etmiştir.⁵⁷⁶

Müellifin İnsân sûresi konusundaki tercih sebebi de dikkate değerdir. İnsân sûresinin muhteva açısından Mekkî özellikler taşıdığını düşünen Seyyid Kutub ve sûrenin bir kısmının Mekke’de bir kısmının Medine’de inmiş olabileceğini söyleyen Tabâtabâî’yi eleştiren Fadlallah, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve çocukları hakkında gelen

⁵⁶⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/151-152.

⁵⁶⁹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 12/315.

⁵⁷⁰ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/295.

⁵⁷¹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/381-383.

⁵⁷² Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/285.

⁵⁷³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/325-327.

⁵⁷⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/335-337.

⁵⁷⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/437-445.

⁵⁷⁶ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 20/373-377.

rivâyetlerin bu sûrenin Medenî olduğunu şüphe bırakmayacak şekilde ortaya koyduğunu belirtmektedir. Ayrıca müellif, Sünnî kaynaklardan da kendisini destekleyecek benzer görüşleri aktarmaktadır.⁵⁷⁷ Fadlallah'ın İnsân sûresiyle ilgili yaptığı tercih, Şîî kimliğiyle ilişkilendirilebilir. Şîî İslam geleneğinde, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve onların çocukları olan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in önemli bir yeri vardır. Bu bağlamda Fadlallah'ın İnsân sûresinin Medenî olduğunu savunurken, özellikle bu figürler hakkında gelen rivâyetlere dayanması, mezhebî kimliğinin yansıması olarak görülebilir.

Mekkî ve Medenî âyetlerin özellikleri ile Fadlallah'ın tefsirinde bazı âyetlerde bu konuya işaret ettiği de görülmektedir. Genel kabul gören bir yaklaşıma göre Mekkî sûrelerin genel karakteristiği olan tevhid, nübüvvet ve ahiret gibi temel ilkeler üzerinde yoğunlaşırken, Medenî sûreler ise toplumsal düzeni kurmak amacıyla daha geniş ve ayrıntılı hukukî kurallar içermektedir. Fadlallah, bu temel ilkeler doğrultusunda bazı sûrelerdeki âyetlerin niteliklerini ve işlevlerini yorumlamıştır. Konuyla ilgili olarak Fadlallah En'âm sûresinde yenilmesi haram yiyeceklerin bildirilmesini⁵⁷⁸ bu bağlamda tartışmaktadır.

Fadlallah'ın tefsirinde ele aldığı En'âm sûresi, Mekkî bir sûre olmasına rağmen helal ve haram yiyeceklerle ilgili hüküm bildiren âyetler içermektedir. Bu durum, Fadlallah tarafından, Mekkeli müşriklerin helal ve haram konusundaki yanlış inançlarına cevap verme amacıyla açıklanmaktadır. Mekkeli müşrikler, kendi inanç ve gelenekleri doğrultusunda belirli yiyecekleri helal ya da haram saymışlardır. En'âm sûresinde, bu inançlara karşı İslamî bir perspektif sunularak müşriklerin iddialarının geçersizliği vurgulanmıştır. Fadlallah, bu açıklamanın “hasr” hükmünde olduğunu, yani belirli bir konuya yönelik sınırlı bir hüküm içerdiğini ifade eder. Daha sonra, aynı konu Medenî bir sûre olan Mâide sûresinde⁵⁷⁹ daha geniş bir perspektiften ele alınmış ve helal-haram yiyeceklerin hükmü detaylandırılmıştır.⁵⁸⁰

Yukarıdaki bilgiler ışığında, Fadlallah'ın Mekkî ve Medenî ayrımı konusunda genel temayüle uygun olarak zamana dayalı bir tasnifi benimsediği görülmektedir. Ancak konuyla ilgili genellemeci yaklaşımları çeşitli açılardan eleştirmektedir. Bu

⁵⁷⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 19/301-304.

⁵⁷⁸ el-En'âm 6/145.

⁵⁷⁹ el-Mâide 5/1-5.

⁵⁸⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/316.

bağlamda Kur'ân'daki hitapları sûrelerin Mekkî veya Medenî olduğunu belirlemede genel bir ilke olarak kabul etmediği belirtilmelidir. Sûrelerin hangi kategoriye dahil olduğunu tercih etmedeki yöntemi, içerik analizi olarak kabul edilebilir. Ancak bu tutumunu İnsan sûresinde aynı şekilde devam ettirememiştir. Burada mezhebî kaygıların ön plana çıktığı ifade edilebilir.⁵⁸¹ Nitekim Mevdûdî gibi Kur'ân ve Siyer ilişkisini göz önünde bulunduran müellifler önceki görüşleri de tahlil ederek bu sûrenin muhtevası açısından Mekkî olduğunu kabul etmişlerdir.⁵⁸²

2.1.13. Dilsel İzahlar

Bu başlık altında Fadlallah'ın tefsirinde dilbilim açısından yaptığı izahlar ele alınmıştır. Bu kapsamda i'râbu'l-Kur'ân, garîbu'l-Kur'ân, meâni'l-Kur'ân, müşkilü'l-Kur'ân ve el-vücûh ve'n-nezâir gibi Kur'ân ilimlerinin bu başlık altında incelenmesi mümkündür.⁵⁸³

Fadlallah'ın tefsir dilsel izahlarında benimsediği iki temel ilke öne çıkmaktadır. İlk olarak Fadlallah âyetleri tefsir ederken kelimelerin yalnızca sözlük anlamıyla yetinmemekte ve anlamı bununla sınırlamamaktadır. Fadlallah'ın genel yöntemi istihya metoduna dayandığı için o kelimelerin hayat ve toplumla ilişkisini dinamik bir şekilde ortaya koyan bağlamdan hareket ederek âyetleri tefsir etmektedir.⁵⁸⁴ Buradan Fadlallah'ın âyetleri tarihsel ve toplumsal bağlam içerisinde canlı kılma çabası götüğü anlaşılabilir. Ona göre -daha önce nüzûl sebepleri başlığında da ele alındığı üzere- âyet, tarihsel bir mekân veya kişi üzerinde dondurulmamalı ve hayatın içerisinde etkin kılınmalıdır. Ancak bu onun Kur'ân'ın zâhirini terk ettiği anlamına gelmemektedir. Fadlallah'ın dilsel izahlarda kullandığı bir diğer ilke de batınî yorumu reddedip metnin zâhirinden hareket etmesidir. Fadlallah, Allah Teâlâ'nın insana insanın anlayamayacağı sırlarla dolu bir kitap göndermesini akla yatkın bulmamaktadır. Ona

⁵⁸¹ Şî-İmâmî müfessirlerden Tûsî, Tabersî ve Tabâtabâî'ye göre sûre Medenîdir ve ilgili âyetler Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 10/204, 211; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 157; Tabatabâî, *el-Mizân*, 20/119.

⁵⁸² Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *Tefhimu'l-Kur'ân: Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri*, çev. Muhammed Han Kayanî vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 6/549-551.

⁵⁸³ Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-216; Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler* (Ankara: Şule Yayınları, 2016), 91-92; Celal Kırcı, *Kur'ân'a Yönelişler* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2009), 157-161.

⁵⁸⁴ Tarrâf, "el-Luga ve menhecü Seyyid Fadlillâh fi't-tefsîr".

göre Allah Teâlâ, her insanın anlayabileceği ilahî bir metin göndermiştir. Buna göre Kur'ân, Arapçanın dil ve belagat kuralları çerçevesinde anlaşılmalıdır.⁵⁸⁵

İslam'ın ilk dönemlerinde, Kureyş lehçesine vukufiyeti olmayan Araplar ve Arap olmayan unsurların İslâm'a girmesiyle birlikte, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan bazı lafız ve ibarelerin anlamı tam olarak idrak edilememeye başlanmıştır. Bu durum, Kur'ân'da geçen manası kapalı veya izaha muhtaç kelimelerin açıklanmasını konu edinen garîbu'l-Kur'ân ilminin doğmasına zemin hazırlamıştır.⁵⁸⁶ Kur'ân'ın nüzulünden itibaren geçen zaman dikkate alındığında Arapça bilenlerin dahi bazı Kur'ânî kavramlara yabancı kaldığı aşîkârdır. Bu nedenle müfessirler tefsirlerinde garîbu'l-Kur'ân yöntemini çeşitli şekillerde kullanılmayı gerekli görmüşlerdir. Nitekim Fadlallah'ın da Kur'ân kavramlarına önem verdiği görülmektedir. O tefsirinde genel bir yöntem olarak âyetleri pasajlara ayırmakta ve her âyet gruplarının ardından “kelimelerin anlamları” (معان المفردات) başlığı altında anlamı bilinmeyen veyahut önemli gördüğü kelimelerin izahlarına yer vermektedir. Bu açıklamaları yaparken başta İsfahânî'nin *Müfredât*'ı olmak üzere Tûsî, Tabersî ve Zemahşerî gibi müfessirlerin görüşlerine müracaat ederek veyahut kendisinin verdiği anlamlarla açıklamaktadır. Zaman zaman bir kavram veya ibareyi başka bir âyetle, hadisle ve şiirle açıkladığı da görülmektedir.⁵⁸⁷ Bu bağlamda müellifin şiirle istişhad etmesi de önem kazanmaktadır. Nitekim Fadlallah'ın şair olarak kabul edildiği ve şiir kitaplarının bulunduğu malumdur. Böylece o Arap dil ve belagatine olan vukufiyetini de bu yönüyle ortaya çıkarmaktadır. Zaman zaman anlamı kuvvetlendirmek ve kelimeleri açıklamak için bazı beyitler aktarmıştır.⁵⁸⁸

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Fadlallah, tefsirinde garip lafızlar terimini kullanmamıştır. Ancak bu onun yöntem olarak kullanmadığı anlamına gelmemektedir. Burada onun daha ziyade anlama odaklandığı tefsirinde mümkün olduğunca teorik konulardan kaçındığı şeklinde yorumlamak mümkündür.

⁵⁸⁵ Tarrâf, “el-Luga ve menhecü Seyyid Fadlillâh fi't-tefsîr”.

⁵⁸⁶ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, 2/3; Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, 209-211; Kırca, *Kur'ân'a Yönelişler*, 157.

⁵⁸⁷ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 20/9, 54, 57, 351, 371, 411, 441.

⁵⁸⁸ Örnek olarak bk. el-Musevî, *Hareketu'n-nübuvve fî muvaceheti'l-inhirâf*, 215, 256; Fadlullah, *Min Vahyi'l-Kur'an*, 2/32.

Kur'ân ilimlerinde dilsel izahlar konusunda en fazla tartışmalara sahne olan konulardan birisi de zamirin mercii meselesidir.⁵⁸⁹ Burada asıl sorun gaip zamirin nereye atfedileceği hususunda gerçekleşmektedir.⁵⁹⁰ Fadlallah'ın zamirin mercii konusuna pek çok âyetin tefsirinde yer vermektedir. Buna örnek olarak “ذَٰلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ”⁵⁹¹ âyeti örnek olarak zikredilebilir. Burada konuşanın kim olduğu zamirin kime gittiği meselesi tartışmalıdır. Fadlallah da bu hususa dikkat çekerek geçmiş müfessirlerden Tûsî, Tabersî, Zemahşerî ve Tabâtabâî başta olmak üzere müfessirlerin çoğunluğunun bu âyette konuşan kimsenin Hz. Yûsuf olduğunu ve zamirin de Azize gittiğini belirtmektedir. Bu bağlamda âyetin Hz. Yûsuf suçsuz olduğunu Azize bu durumu bildiğini ancak diğer insanların bu hakikate şahit olmaları ve iade-i itibar için tekrar dile getirdiği şeklinde bir anlamın olduğunu kabul etmektedirler. Ancak Fadlallah'a göre durum daha farklıdır. Ona göre burada konuşan kişi Azizin eşi, zamir de Azize gitmektedir. Zira müellife göre burada savunma makamında olan Aziz'in eşidir ve bağlam da onun olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca genel bağlamda muhlis sıfatına sahip ve peygamber olan bir kimsenin ihanet edemeyeceğini ifade eden Fadlallah, bu gerekçenin de âyette kastedilen kimsenin Hz. Yûsuf olmadığını ortaya çıkarmaktadır.⁵⁹² Burada onun genel Şîî düşüncesindeki peygamberlerin masumiyeti ilkesini tefsirinde ana ilkelerden biri olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Fadlallah'ın tefsirinde dilsel izahlar, klasik Kur'ân ilimlerinin temel meselelerini ihmal etmeksizin, onları çağdaş okuyucunun zihnine taşıyacak şekilde yeniden yorumlamaya dayanmaktadır. Müfessir, i'râb, garîb, meânî gibi konulara yer verirken bu alanları teorik tartışmalardan ziyade anlamı derinleştirme ve mesaj verme çabası güttüğü ifade edilebilir.

⁵⁸⁹ Suyûtî, *el-İtkân fî ulûmi 'l-Kur'ân*, 2/234.

⁵⁹⁰ İsmail Aydın, *Kur'an Müphemleri Olarak Zamirler* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012), 43.

⁵⁹¹ “Bu, Aziz'in, yokluğunda ona hainlik etmediğimi ve Allah'ın, hainlerin hilesini başarıya ulaştırmayacağını bilmesi içindi.” Yûsuf 12/52.

⁵⁹² Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 6/154-155; Tabersî, *Mecma'u 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 5/319-321; Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Tefsîru 'l-keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni 'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 2/461; Tabatabaî, *el-Mîzân*, 11/196; Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 9/421-424.

2.2. Tefsirle İlgili Diğer Konular

Bu başlık altında Fadlallah'ın Kur'ân tasavvuru, müellifin rivâyetlere karşı tutumu, Kur'ân'ın Arapça olması hakkındaki görüşleri, fikhî ve kelimî meselelerdeki genel yaklaşımı incelenmektedir.

2.2.1. Kur'ân'ın Arapça Olması

Kur'ân'ın Arapça olması konusuyla ilgili âyetlerin tefsirinde Fadlallah, bu âyetlerin tefsirinde yer alan fikhî tartışmalara girmemektedir. Müellife göre Kur'ân'ın Arapça olması öncelikle Hz. Peygamber'in Arap olması ve Arap bir topluma gönderilmesi ile ilgilidir ve doğal bir sebeptir. Risalet çizgisinin takip edilmesi, Kur'ân'ın anlaşılması ve hayata tatbik edilebilmesi için elçinin ve onun yaşadığı toplumun dili ile gönderilmiştir.⁵⁹³ Yine Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesi,⁵⁹⁴ muhataplarının Allah'a karşı herhangi bir mazeretlerinin kalmaması içindir.⁵⁹⁵

“Arapça konuşmayan ve Arapça bilmeyen kimselerin Kur'ân'ı tercüme etmeleri caiz midir?” şeklinde bir soruya Fadlallah'ın cevabı bunun zorunlu olması yönündedir. Zira Kur'ân anlaşılacak üzere gönderilmiştir. Öyleyse Arapça bilmeyen kimsenin önünde iki yol vardır ya tercüme ya da Arapça öğrenmek. Ancak onun anlam ve sırlarının anlaşılması için incelikli bir tercüme ihtiyacı vardır. Ancak tercüme de yetersiz kalabilir bu sebeple, müellif mümkünse tefsir okunmasının veya tefsirî bir tercüme tercih edilmesinin daha sağlıklı olduğunu düşünmektedir. Ayrıca tercüme yoluyla Kur'ân okuyan kimse tercümenin Kur'ân olmadığını mütercimnin öznel görüşlerini tercüme yansıtabileceğini bilmelidir.⁵⁹⁶ Bununla birlikte Kur'ân'ın Arapça olması Kur'ân'ı anlayabilmek için⁵⁹⁷ bu dili öğrenmeyi gerekli kılar. Nitekim Kur'ân Arap kültürüne uygun bir nitelik arz etmektedir.⁵⁹⁸

Müellif, Hz. Peygamber'in Arap olması Kur'ân'ın Arapça indirilmesi ve Kur'ân'da bu durumun vurgulanmasının ırkçılıkla bir ilgisi olmadığını belirtmektedir. Aksine, bu vurgu Arap toplumunun gelenek ve göreneklerini diğer toplumlara

⁵⁹³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 10/113-114.

⁵⁹⁴ ez-Zuhrûf, 43/3.

⁵⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/10.

⁵⁹⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 16/181.

⁵⁹⁷ Yûsûf, 12/2.

⁵⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 9/333-334.

dayatmak amacı taşımamaktadır. Bilakis, Arap toplumu da dâhil olmak üzere tüm toplumların inanç, hukuk ve toplumsal ilkelerini Kur'ânî kavramlar doğrultusunda şekillendirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca, Kur'ân'a uygun olmayan görüşlerin de Kur'ân'a uygun hâle getirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁵⁹⁹

Bu konuda tartışmalara sebep olan bir diğer âyette geçen Kur'ân'ın “*Arapça bir hüküm*”⁶⁰⁰ olması hususu ile ilgili olarak da müellif, Kur'ân'ın, içerisinde yer alan hükümlerle vaz edilen şeriatın hayata hükmeden bir ilahî irade olduğu anlamına geldiğini belirtmektedir. Böylece Allah'ın dilediği hayat nizamı insanlara bildirilmiş olmaktadır.⁶⁰¹

Fadlallah'ın Kur'ân'ın Arapça olması konusundaki yaklaşımı, meseleyi dil, muhatap ve mesaj bağlamında ele alan bütüncül bir perspektif sunmaktadır. Müellif, Kur'ân'ın Arapça oluşunun, Hz. Peygamber'in Arap olması ve Arap toplumuna gönderilmiş bulunmasıyla doğrudan ilişkili olduğunu vurgulamaktadır. Bu durumu, risaletin anlaşılabilirliğini sağlamak üzere seçilmiş doğal bir vasıta olarak görmektedir. O konuyla ilgili olarak Kur'ân'ın Arapça indirilişine dair fikhî tartışmalara girmemiş, daha ziyade mesajın muhataplar tarafından anlaşılması ve uygulamaya aktarılması meselesine odaklanmıştır.

2.2.2. Kur'ân Tasavvuru

Fadlallah'a göre Kur'ân, “hayatın ve tabiatın hakikatlerini içeren bir kaynak; sırların inceliklerini, ahkâmın ayrıntılarını içeren bir kitap, benzersiz üslubun ve kavramların menbaı”dır.⁶⁰² Kur'ân, manevî hayatın ve amelî hayatın teorik ve pratik açıdan yöntemini gösteren bir kaynaktır. Onun pratik boyutu, somut olan tarafıdır. Bu nedenle kişiyi şüphe içerisinde, bulanık bir perspektif karşısında ve örtülü bir hakikat karşısında bırakmaz.⁶⁰³ Fadlallah'ın Kur'ân ile ilişkisi dinamiktir. Hayatın tüm alanlarına Kur'ân ufkundan bakmayı tavsiye ettiği gibi kendisi de Kur'ân'dan hareket eder. Yetiştirdiği kimseler onun mizacının Kur'ân ile süslenmiş olduğunu

⁵⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 16/180.

⁶⁰⁰ er-Ra'd, 13/37.

⁶⁰¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 10/91.

⁶⁰² Musevî, *Hareketü'n-nübuvve*, 64.

⁶⁰³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/95.

söylemektedirler.⁶⁰⁴ Yine Kur'ân, edebî, lugavî, manevî ve teşrîî boyutlarıyla bir insanın meydana getiremeyeceği eksiksiz bir kitaptır.⁶⁰⁵

Kur'ân, bütün zamanlarda geçerli olan insanları hidâyete ulaştırmak için bütün hususiyetleri içerisinde barındıran bir kitaptır. Tam anlamıyla kemâle ulaşmış bir kitabın özelliği olan “doğruya yöneltme/hidâyet” özelliği Kur'ân'ın sahip olduğu bir diğer özelliktir. Hidâyete ulaştırmak için gönderilen bir kitabın özelliği, içerisinde mucizeler, keşifler ve icatlar barındırması değildir. Fakat bu yine de Kur'ân'ın içerisinde kevnî âyetlerin olmadığı ve tabiatın gizemlerine işaret edilmediği anlamına gelmemektedir. Bununla birlikte kevnî âyetlere dikkat çekilen yerlerde asıl gaye, kişiyi hidâyete eriştirmektir. Buna göre Kur'ân, botanik, biyoloji, fizik ve kimya gibi bilimlerin içerisinde toplandığı bir bilim kitabı değildir. O irşat, hidâyet ve hayatın her alanını insana nasıl düzenleyeceğini gösteren bir kitaptır. Kur'ân'ın bir hidâyet kitabı olması insanı ruhsal ve fiziksel açıdan bir harekete geçiren bir anlam ifade eder.⁶⁰⁶ Ona göre hidâyete tabi olmak, bireysel ve toplumsal alanda sorumluluk sahibi ve bilinçli olmak demektir. Duyarlı ve farkındalık sahibi kimselerin düşünsel ve eylemsel alanda gevşeklik göstermesi ve laubali davranması beklenmez. Ciddi ve gayret sahibi kimseler olarak düşünce ve eylem alanında hayatlarına devam ederler.⁶⁰⁷

Fadlallah'ın Kur'ân tasavvurunda Kur'ân “eylem” kitabıdır. Bu nedenle onun özelliklerinden birisi de Kur'ân'ın yalnızca teorik meseleleri, soyut düşünceleri ve felsefî tartışmaları içeren bir kitap olmamasıdır. Kur'ân, vakıadan hareket eden fikrin duygularla, aklın vicdanla, ruhun realite ile birleştiği bir çizgide bulunur. Dolayısıyla soyut alanda donuklaşan bir düşünce hareketi değil, soyut düşünce ve somut eylemin birleştiği bir İslamî hareketin temel bir kaynağıdır.

Fadlallah'ın Kur'ân tasavvuru ile ilgili olarak dikkat çeken görüşlerinden birisi de “*Kur'an sizin için şifadır.*”⁶⁰⁸ âyetlerine yaklaşımıdır. Onun yorumunda Kur'ân'ın şifa olması küfür, şirk, delâlet ve nifak gibi psikolojik ve ruhsal açıdan tehlike arz eden bireysel ve toplumsal hastalıkların tedavi edilmesini ifade etmektedir. Fadlallah Kur'ân'ı fizyolojik hastalıklarda okunacak bir kitap olarak telakki etmemektedir. Onun

⁶⁰⁴ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*, 11.

⁶⁰⁵ Müsevî, *Hareketu'n-nübuvve*, 65.

⁶⁰⁶ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/97-98.

⁶⁰⁷ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/99-100.

⁶⁰⁸ Yûnus 10/57; el-İsrâ 17/82; Fussilet 41/44.

ilgili âyetlerde yaptığı vurgu, Kur’ân’ın psikolojik ve manevî rahatsızlıklara yönelik bir deva sunmasıdır. Bunun yanı sıra onun bu konuda iman ve amel bütünlüğünü gözeterek eyleme vurgu yaptığı görülmektedir. Fadlallah, Kur’ân’ın şifa edici özelliğinin onu okuyan, onunla bilinçlenen ve onunla amel eden kimse için geçerli olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁹ Müellifin bu yorumu, bireysel sorumluluğu da ön plana çıkarmaktadır. Âyetlerin yorumunun arka planında gözettiği söylem ve eylem bütünlüğü okuyucuyu daima içsel bir farkındalık ve dönüşüme davet etmektedir.⁶¹⁰

Fadlallah’ın Kur’ân tasavvuru ile ilgili son olarak Kur’ân’ın nüzûl tarihi ve nüzûl şekli ile ilgili yorumlarına da değinmek faydalı olacaktır. Bu konuda farklı rivâyetler ve görüşler bulunmaktadır. İlgili rivâyet ve görüşlere tefsirinde yer veren Fadlallah, aktarılan haberlere karşı olumsuz bir tavır takınmaktadır. Kur’ân’ın toptan indirilmesi ve tedricen indirilmesi ile ilgili “إنزال” ve “تنزيل” kavramları üzerinden yapılan tartışmalara Fadlallah Zebîdî’den delil getirerek her ikisinin de aynı anlamı ifade ettiğini söylemektedir. Bu konuda aktarılan rivâyetlerin de zayıf olduğunu belirterek reddetmektedir.⁶¹¹ Onun bu yorumunu rivâyetlere karşı eleştirel bir anlayışa sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir. Ayrıca lafzın delâletini esas alması da bu kanaate varmasına sebep olmuş olabilir. Arka planda Kur’ân’ın tedricen indirilmiş olmasını kabul etmesi ve bu nedenle de vahyin Levh-i Mahfuz’dan dünya semasına toptan indirilmesi ardından Hz. Peygamber’e teker teker indirilmesi düşüncesini de reddettiği aşikârdır.

Genel olarak Fadlallah’ın Kur’ân tasavvuru, Kur’ân’ın kendi beyânına dayanan; soyut fikirler yerine eylemi merkeze alan; bireysel sorumluluğu ön plana çıkaran ve Kur’ân’ı evrensel bir eylem ve dönüşüm kitabı olarak konumlandıran bir yaklaşıma sahiptir.

⁶⁰⁹ Fadlallah tefsirinde bu görüşlerini uzun uzun ifade etmekte ve zımnen Kur’ân’ın fiziksel hastalıklara yönelik rukye şeklinde okunmasına eleştiride bulunmaktadır. Ancak açık bir eleştiri yoktur. Fakat bir başka eserinde bunu net bir şekilde ifade etmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 9/86-87; 11/210-212; Fadlallah, *en-Nedve*, 1/252.

⁶¹⁰ Muhammed Abduh da Kur’ân ile rukye yapılmasını reddettiği ve Kur’ân’ın bedensel hastalıklar için değil, ruhsal ve manevî hastalıklar için şifa olduğunu düşünmektedir. Şiî müellif Tabâtabâî, Kur’ân’ın manevî hastalıklar için şifa olduğunu vurgulamakla beraber Kur’ân’ın bedensel hastalıklar için şifa olmasını yadsımamakta ve rukye olarak okunabileceğini kabul etmektedir. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’ân-i’l-hakîm (Tefsîru’l-menâr)*, 12/11/328-333; Tabatabaî, *el-Mizân*, 13/182-185.

⁶¹¹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/68-77.

2.2.4. Kur'ân'ın Tahrifi Meselesi

Tefsir geleneğinde Kur'ân'ın korunması ve tahrif edilmesi en önemli tartışma meselelerinden birisi olmuştur. Yüzyıllardır tartışılan bu meselede Şîî âlimleri hem iddia hem de savunma makamında yer almaktadırlar. Sünnî âlimler tarafından Şîâ'ya yönelik ilk dönemlerden itibaren vuku bulan Kur'ân'ın tahrifi kabul ettikleri iddiası, Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Hz. Ali'nin eve kapanıp Kur'ân'ın nüzûl sırasına göre cemettiği, Hz. Ebûbekir'in toplattığı Kur'ân'dan farklı olduğu ve Hz. Ali'nin velâyetini ortaya koyan âyetlerin çıkarıldığı gibi düşüncelere dayanmaktadır. Bu hususta Kur'ân'da hem noksanlık hem de ziyade bulunduğu ithamlar dahilindedir. Aynı zamanda sadece lafzî tahrif değil mananın tahrif edildiğine dair yorumlar da söz konusudur. Şîî âlimlerin çoğu ise bu iddiayı reddetmiş bu çerçevede Sünnî gelenekte kabul edilen “hem tilaveti hem de hükmü nesh edilen” nesh çeşidi sebebiyle Sünnî ilim geleneğinde Kur'ân'a yönelik noksanlık vasfı verildiği dolayısıyla tahrifi Sünnî âlimlerin kabul ettiği cevabı verilmiştir. Konuyla ilgili Şîî âlimlerden gelen şaz görüşler dışında Kur'ân'da herhangi bir eksiklik iddiası söz konusu değildir. Bu konuda kendilerinin de diğer Müslümanların elinde bulunan Mushaf'a tabi olduklarını belirtmişlerdir.⁶¹²

Fadlallah'ın bu konudaki yaklaşımı da çoğu Şîî-İmâmî âliminin sahip olduğu anlayış ile uyum içerisindedir. Fadlallah da Kur'ân'ın korunmuş bir kitap olduğunu, her türlü eksiklik ve ziyadedden münezzeh olduğunu belirtmektedir.⁶¹³ Bu bağlamda “Onu biz indirdik. Onun koruyucusu biziz.”⁶¹⁴ âyetinin tefsirinde Kur'ân'ın masum kaynak olarak nitelendirmektedir. Kur'ân'da yer alan diğer bir ayetteki “Ona önünden ve arkasından batıl yaklaşamaz”⁶¹⁵ ifadesi de Kur'ân'a herhangi bir tahrif unsurunun giremeyeceğinin kanıtıdır. Bu bağlamda müellif, Kur'ân'ın hidayet vasfını vurgulamakta; onun benzerinin getirilemeyeceğini ifade eden meydan okumanın, bu

⁶¹² Bu konuyla ilgili olarak ayrıntılı bilgi için bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât*, 1/91-92; Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/3,13; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 1/14-15; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 1/35-40; Hûî, *el-Beyân fî tefsîri'l-Kurân*, 1/1/198-235, 285-287; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, 167-197; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*; Karataş, *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*, 70-195; Çelik, *Şîa'da Kur'an İlimleri*, 173-203; Ma'rîfet, *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf*; Habibov, “İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler”; Ziya Şen, *Şîa'nın Kiraatlere ve Kur'an Tarihine Bakışı* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013).

⁶¹³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/27.

⁶¹⁴ el-Hicr 15/9.

⁶¹⁵ Fussilet 41/42.

ilahî kelâmın mu'ciz oluşuna işaret ettiğini belirtmektedir. Bu tehdâdinin gerekçesi, müellife göre Kur'ân'ın hem şekil hem de muhteva açısından benzeri olmayan bir kelâm oluşuyla ilgilidir. Bu da Kur'ân'ın her türlü tahrif ve eksiklikten korunmuş, ilahî ve güvenilir bir kaynak olduğunu ortaya koymaktadır. Bir düşüncenin ya da teorisinin doğruluğu ya da yanlışlığı, hak veya bâtil oluşu ancak Kur'ân ile tespit edilebilir. Bu bağlamda Fadlallah, Ehl-i Beyt'in her türlü haberin doğruluğunu tespit etmede Kur'ân'a arz yöntemini bir ölçüt olarak benimsediğini ifade etmektedir.⁶¹⁶

Fadlallah bugün elimizde bulunan Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indiği üzere hiçbir eksiklik ya da ziyade içermediği hususunda Müslümanlar arasında icma bulunduğunu ifade etmektedir. Müellif, tahrifin kabulüne dair bazı şâz görüşlerin bulunduğunu belirtmekte; eksiklik veya fazlalık bildiren rivayetlerin dikkatle incelendiğinde, doğrudan mushaf metnine değil, tefsirle ilgili yorumlara işaret ettiğini söylemektedir. Ayrıca müellife göre bu tür haberlerin çoğu İslâm'a şüphe tohumları ekmek isteyen, Kur'ân'ı kullanarak Müslümanlar arasında hizipçilik düşüncesini sokmak isteyen, hukuk, düşünce ve İslâmî yaşantıdan karmaşa çıkarmayı isteyen yalancı kimseler tarafından uydurulmuştur. Fadlallah, İslâm dünyasında her ne kadar tahrif iddiaları ve ithamları olsa da bugüne kadar elimizdeki Kur'ân'dan farklı tek bir nüshanın bile bulunamadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu durum, söz konusu asılsız iddiaların Müslüman topluma nüfuz edemediğini ve bir gerçekliğinin bulunmadığını göstermektedir. Fadlallah mezhebî kaygılarla tahrif iddialarında bulunan kimselerin insanların inanç ve eylemlerini etkileyemediklerini yalnızca kitaplarında kısır bir tartışma olarak bu konuları yazabildiklerini söylemektedir.⁶¹⁷ Burada Fadlallah'ın konuyu pratik hayata etkisi açısından tartışması önemlidir. Zira o gerçek vakıayı esas aldığı ve teorik tartışmaların kısır döngüsünden kaçınmak istediği için asıl meselenin de burada olduğuna dikkat çekmektedir.

Fadlallah Hicr sûresi bağlamında Fâtıma Mushafı'na da ayrıca bir başlık açmıştır. Bazılarının Ehl-i Beyt'ten aktarılan rivayetlerden hareketle resmi Mushaf dışında başka bir Kur'ân olduğunu iddia ettiklerini söyleyerek konuyla ilgili haberlere yer vermektedir. Fadlallah bu iddiayı da yine realiteyi gerekçe göstererek

⁶¹⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 10/164-165; 16/351-352.

⁶¹⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 10/165-166.

reddetmektedir. Ona göre ne gizli ne alenî hiçbir şekilde İslam'ın ne doğusunda ne batısında böyle bir kitap bulunmamaktadır. Bu teori tamamıyla bir kuruntudan ibarettir. Ayrıca mushaf kelimesinin Kur'ân kelimesinin tam bir karşılığı olmadığını, sayfalara sahip her kitabın mushaf sayılabileceğini bu kelimenin Kur'ân'ın müteradifi olarak kullanmaya başlamasının sonraki dönemlerde gerçekleştiğini belirtmektedir. Konuyla ilgili daha fazla açıklama yapmayan müellifin aktardığı rivayetlerden üçüncüsüne yakın olduğu yorumu yapılabilir. Buna göre Fâtıma Mushaf'ı ile kastedilen şey, “Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye İslam Şeriatı ile ilgili yazdırdığı hadislerden müteşekkil sayfalardır.” Veyahut bazılarına göre Hz. Fâtıma'nın vasiyetidir. Buna göre bazıları mezhepler arası taassubu artırmak için bu asılsız iddiayı ortaya atmış ve insanları kışkırtmaya çalışmıştır. Ancak böyle bir ithamın bugüne değin somut bir karşılığı ortaya çıkmamıştır.⁶¹⁸

Fadlallah, tahrif iddialarını hem ilmî açıdan hem de toplumsal etkileri bakımından ele alarak sadece teorik bir tartışma yürütmeyi değil, pratik sonuçları değerlendirmeyi de önemsemektedir. Müellif, icma vurgusu yaparak elimizdeki Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e indiği şekliyle muhafaza edildiği konusunda ümmetin ortak görüşü olduğunu söyleyerek ilgili tartışmaların önemini azaltmaktadır. Tahrife delil olarak gösterilen rivayetlerin çoğunun Mushaf metniyle değil, tefsir kaynaklı yorumlarla ilgili olduğu belirtilerek metin tenkidi ile rivayetleri reddetmektedir. Bu tür iddiaların ardında mezhepler arası fitne çıkarmaya çalışanların olduğunu ve bu iddiaların pratik hayatta karşılık bulmadığı açıkça ortaya koyarak meseleyi ümmetin birliğini gözetten bir yaklaşımla ele almaktadır.

2.2.5. Rivâyetlere Yaklaşımı

Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân tefsiri dirâyet tefsiri özelliklerini haiz bir tefsir olmakla birlikte pek çok yerde hadis ve haberlere başvuran bir tefsirdir. Fadlallah rivâyetlere karşı uzak durması sebebiyle eleştirilmiştir. Buna rağmen onun tamamen

⁶¹⁸ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 10/166-167.

hadisleri reddettiği de söylenemez.⁶¹⁹ O, rivâyetler karşısında tek düze bir tutum sergilememiştir. Fadlallah'ın rivâyetleri kullanımında üç durum söz konusudur:⁶²⁰

1. Olumlu tavır. Fadlallah pek çok rivâyeti nasları açıklamada, müşkülün çözümünde ve yaptığı açıklamaları teyit etmek için kullanmıştır.

2. Ilımlı tavır. Fadlallah'ın tefsirinde yer verdiği bazı rivâyetleri ret veya kabul etmediği bu rivâyetleri mümkünatı üzerinden değerlendirdiği görülmektedir. Örnek vermek gerekirse âyetin muhatabı konusundaki tercihi zikredilebilir. el-Bakara 2/118. âyetin muhatabının Hristiyanlar, Yahudiler ve Müşrikler olduğuna dair aktarılan rivâyetlerden sonuncu görüşü âyetin bağlamı ve bir başka âyetin desteğiyle⁶²¹ olabileceğini ifade etmektedir.⁶²² Yine “*Hep birlikte Allah'ın ipine sarılın ve ayrılığa düşmeyin...*”⁶²³ âyeti hakkında nakledilen nüzûl sebepleri hakkında ret veya kabul ettiğine dair net bir fikir sunmamakta âyetin aktarılan olaylar üzerine inebileceği gibi genel bir ilke olarak indirilmiş olabileceğini de düşünmektedir.⁶²⁴

3. Olumsuz tavır. Fadlallah nakillerin güvenilirliğine karşı endişe duymaktadır. Pek çok rivâyetin uydurularak Hz. Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'e (karşı) isnat edildiğini düşünen Fadlallah, rivâyetlerin çok iyi bir şekilde tetkik edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Burada onun âyetle ilgili olarak aktarılan tefsir rivâyetlerini reddetmesi söz konusudur. Gerekçe olarak âyetin zâhirine aykırı olmasını, âyetin bağlamına uymamasını, İslam akidesine uygun olmaması ve âyetin muhtevasına aykırı olmasını göstermiştir. Bu üçüncü tavrın Fadlallah'ın anlayışındaki genel bir tavır olduğu söylenebilir.

Fadlallah tefsir rivâyet ve haberlerini kabul edip etmeme konusunda bazı ilkeler belirlemiştir. Bunlar şunlardır:

1. Rivâyetler Kur'ân'a arz edilerek kabul veya reddedilir. Kur'ân ve kat'î hadisler bu konuda merciidir.

⁶¹⁹ Muhammed Hüseyinî, “el-Menhecü't-tefsiriyyü inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh”, *Muhammed Hüseyin Fadlullah: el-'Aklâniyye ve'l-hivâr min ecli'tağyîr*, ed. Muhammed Tahâmî Dekîr (Beyrut: Mektebetü Mü'min Kureys, 2010), 129-131.

⁶²⁰ Hüseyinî, “el-Menhecü't-tefsiriyyü inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh”, 131-137.

⁶²¹ et-Tevbe 9/6.

⁶²² Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/410.

⁶²³ Âl-i İmrân 3/103.

⁶²⁴ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/315.

2. Bir rivâyet hem senedi hem de metni itibarıyla tetkik edilir. Her iki açıdan da mevsûkiyetini ortaya koymak gerekmektedir. Bu konuda da dikkate alınması gereken bazı hususlar vardır:

a- Bir rivâyetin metni, Kur'ân'ın ve İslam kelamının sabit ilkelerine muhalefet etmemelidir.

b- Bir rivâyet metni, Kur'ân'ın tertibine yabancı ve ilgisi bulunmayan bir haber olmamalıdır.

c- Hz. Peygamber'in şahsına ve Kur'ân'ın bildirdiği risalet çizgisine aykırı olmamalıdır.⁶²⁵ Örneğin o Hz. Peygamber'in Mekkeli müşrik eşrafın anlaşma taleplerini kabul etmeye niyetlenmesi sebebiyle eleştirildiği yönünde aktarılan rivâyetleri Hz. Peygamber'in şahsiyeti ile uyum arz etmediğini için reddetmektedir.⁶²⁶ Ona göre bu tür rivâyetlerin tümü karakter zafiyeti ifade etmektedir.⁶²⁷

d- İçeriği itibarıyla çelişki arz etmemelidir.⁶²⁹

e- Tarihsel açıdan farklı zamanları ifade etmemelidir. Örneğin Medenî olan bir olayın Mekkî bir sûre hakkında değerlendirilmesi bu türdendir.⁶³⁰

Rivâyetlere karşı mezhebî kaygılar taşıyıp taşımadığı konusu ise yoruma açıktır.⁶³¹ Onun Hz. Ali ile ilgili bazı rivâyetleri onun şahsına yakışmadığı gerekçesi

⁶²⁵ Müellif bir başka örnek şahsiyet olarak gördüğü Hz. Ali hakkında nakledilen bazı rivâyetler hakkında da benzer bir tutum sergilemektedir. Nitekim et-Tevbe 9./84. âyet bağlamında Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından Medine'ye vekil olarak bırakılması ve bu konu hakkında münafıkların çıkardığı dedikodulardan etkilendiğine dair rivâyetleri Hz. Ali'nin şahsiyetine uymadığı nedeniyle reddetmektedir. Fadlallah, *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân*, 8/355-356. Bir başka örnek de Abese sûresi ile ilgilidir. Bu sûre hakkında nakledilen nüzûl sebeplerini inceleyen Fadlallah, İmam Sâdık'a isnat edilen bir rivâyeti -üstelik Ümeyyeoğullarını zemmetmesine rağmen- âyetin bağlamına uymaması ve mürsel bir rivâyet olması sebebiyle reddetmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 19/400.

⁶²⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/189-190.

⁶²⁷ Fasık bir kimsenin getirdiği haberin araştırılmasının emredildiği âyet (el-Hucurât 49/ 6) bağlamında aktarılan nüzûl sebepleri ve benzer içerikteki rivâyetlere yer veren Fadlallah ilgili rivâyetler, Hz. Peygamber'in ahlakına uymaması sebebiyle reddetmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/289-291.

⁶²⁸ Müellifin Buhârî'den nakille anlattığı ifk hadisesinde Hz. Peygamber ve Hz. Âişe arasında yaşandığı rivâyet edilen olayların (Hz. Peygamber'in hastalığı esnasında Hz. Âişe'den yüz çevirmesi, Hz. Âişe'nin sert üslubu ve Hz. Peygamber'in ailesinin iffet sahibi olduğunu bildiği ve bu gerçeği görmezden gelmeyeceği gibi) Hz. Peygamber'in şahsiyetine uymaması sebebiyle reddetmektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 13/125-131.

⁶²⁹ Hüseyinî, "el-Menhecû't-tefsiriyyü inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh", 146-148.

⁶³⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/190.

⁶³¹ Bu konuda bir başka örnek de el-Mâide 5/6. âyet bağlamında Şii kaynaklardan aktarılan ve İmam Ca'fer el-Bâkır'a isnat edilen rivâyet konusunda sessiz kalmasıdır. Onun nüzûl sebeplerine karşı olumsuz bir tavır aldığı bilinirken olumlu veya olumsuz herhangi bir görüş belirtmemiş bu konuda sessiz kalmıştır. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/21.

ile reddettiği görülmektedir. Ancak Hz. Ali hakkında olumlu anlam ifade eden bazı rivâyetleri de kabul ettiği görülmektedir.⁶³² Hz. Peygamber'in amcası ve Ali'nin babası Ebû Tâlib'in İslam gelmeden önceki dinî anlayışa bağlı kalarak vefat ettiği ve ona dua edip mağfiret dileyen Hz. Peygamber'in uyarıldığına⁶³³ dair rivâyet ve görüşleri de reddetmektedir.⁶³⁴

Yine onun “muvâfakât-ı Ömer”⁶³⁵ olarak nitelendirilen bazı rivâyetlere yaklaşımı da olumsuzdur. Örneğin muvâfakat-ı Ömer olarak sayılan Bedir esirleri ile ilgili mevzudaki rivâyeti bu konuya değinmeden reddederken⁶³⁶ münafıkların cenaze namazının kılınmasının yasaklanması ile ilgili âyet bağlamında zikredilen muvâfakât-ı Ömer rivâyetini bu kapsamda değerlendirmekte ve sert bir üslup ile reddetmektedir. (Burada son dönem âlimlerinden Sünnî müfessir Merâgî ve Tabâtabâi'nin bu rivâyetleri reddeden gerekçelerini kendisine dayanak olarak aktarmaktadır.) Fadlallah Hz. Ömer'in Kur'an'ı anlama ve Kur'an bilincine sahip olmada Hz. Peygamber'den daha ileri boyutta olabileceğini kabul etmemektedir.⁶³⁷

Bir başka örnek olarak tecessüs âyeti⁶³⁸ bağlamında naklettiği rivâyetler de zikredilebilir. Hz. Ebubekir⁶³⁹ ve Hz. Ömer'in Hz. Selman'a karşı sû-i zan taşıyan bu rivâyetlere yer vermesi ve bu konuda rivâyetleri nüzûl sebebi olmasa da gerçekleşmiş

⁶³² Örneğin Hz. Ali'nin Hz. Hamza, Hz. Abbas ve Şeybe ile üstünlük tartışmasına girdiği ve bunun üzerine et-Tevbe 9/19 âyetinin indiğini belirten nüzûl sebebini kabul etmektedir. Fakat bunun yalnızca bir örnek olduğunu bu davranışı sergileyen her Müslümanın aynı âyetin muhatabı olduğu kanaatindedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 8/198-199.

⁶³³ et-Tevbe 9/113-114.

⁶³⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 8/423-428.

⁶³⁵ Gökhan Atmaca, “Nüzûl Sürecinde Bir Muhatap Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatlari”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/21 (2010), 43-67; Muvâfakat-ı Ömer tabirinin tanımı, neler olduğu ve bu konuda Şii müfessirlerin yaklaşımları için bk. Abdurrahman Ensari, “Şii Müfessirlerin Muvâfakat-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 571-595.

⁶³⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 8/128-129.

⁶³⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 8/356-357.

⁶³⁸ el-Hucurât 49/12.

⁶³⁹ Hz. Ebubekir hakkında indiği bilinen “...Üzülme. Çünkü Allah bizimledir...” (et-Tevbe 9/40) âyetinin tefsirinde, Sünnî müfessirlerin Hz. Ebubekir'i övmesinin aksine, Fadlallah burada Hz. Ebubekir'in duyduğu korku üzerinde durmakta ve bu durumu psikolojik açıdan tahlil etmektedir. Burada aşîkâr bir yergi olmasa da övgü de yoktur. Hatta Hz. Ebubekir'e yapılan övgüler de kabul edilmemektedir. Örneğin, müellif, “arkadaşı” ibaresinin Hz. Ebubekir'in faziletine delalet ettiğine dair görüşü reddetmektedir. Fadlallah'ın tefsirinde, Hz. Ebubekir'e yönelik değerlendirmelerde övgü ve yergiden kaçınılması, Şii düşüncesindeki daha dengeli ve itidalli bir yaklaşımı göstermektedir. Geleneksel Şii düşüncesinde bazı sahabenin eleştirildiği hatta tekfir edildiği bilinse de Fadlallah bu konuda daha mutedil bir tutum sergilemektedir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 2/269-274.

bir olay olarak kabul etmesi dikkate değer durumlardandır.⁶⁴⁰ Benzer bir kabul Hz. Aîşe ve Hz. Hafsa ile ilgili de sergilenmektedir.⁶⁴¹ Bütün bunlara rağmen Şîî ilim geleneğinde rivâyetleri açısından en çok eleştirilen sahabî Ebû Hureyre'nin rivâyetlerini de aktarmaktadır.⁶⁴²

Bu bağlamda müellifin Şîî ilim geleneğine ait hadis kitaplarına yönelik eleştirileri de bulunmaktadır. Bu rivâyetlere eleştiri gerekçesi de Hz. Peygamber'in şahsiyetine uymayan rivâyetlerin nakledilmesi olmuştur. Fadlallah, bu rivâyetlerin dikkatsiz bir şekilde bu kitaplara alındığını, Ehl-i Beyt'ten gelen rivâyetlerin Kur'ân'a ve Katî Sünnet'e arz edilerek sahih olup olmadığının belirlenmesi gerektiğini düşünmektedir. İşte bu nedenle, yalnızca sened tetkiki ile yetinilmemesini; metin tenkidinin de önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca bu hadislerin içeriklerinin İslam'ın temel öğretilerine ve Hz. Peygamber'in şahsiyetine uygun olup olmadığını kontrol etmek de gereklidir. Onun bu konuda eleştirdiği rivâyet de dikkate değerdir. İfk âyetlerinin⁶⁴³ Hz. Âişe'ye atılan zina iftirası sebebiyle indiğine dair rivâyeti Buhârî'den naklederek reddeden Fadlallah; Ehl-i Beyt'ten nakille Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber'in eşlerinden Mâriye'ye zina isnadında bulunması üzerine indiği rivâyetlerini de kabul etmemektedir. Ona göre şerî hükümler gereğince tek şahidin olması celde yerine ölüm cezası verilmesi ve kazf cezasının tatbik edilmemesi bu haberin doğru olmadığını ortaya koymaktadır. Bütün bunlarla birlikte Hz. Peygamber'in şahsiyetine ve risaletine uygun değildir.⁶⁴⁴ Onun bu yaklaşımı, Ehl-i Sünnet olsun Ehl-i Beyt olsun tüm rivâyetlere yaklaşımının nesnel olduğunu düşündürmektedir. Ancak yukarıdaki bazı rivâyetlere yaklaşımı göz önünde alındığında mezhebî kaygıların zaman zaman ön plana çıktığı görülmektedir.

Sonuç olarak Fadlallah'ın rivâyetlere yaklaşımı mesafelidir. O rivâyetlerş hem sened hem de metin tenkidi açısından incelemiştir. Objektif bir tavır gözeterek Kur'ân'a uymadığını düşündüğü rivâyetleri mezhep üstü bir yaklaşımla tahlil etmeye çalışsa da belirli konularda Şîî kimliği ön plana çıkmaktadır. Bu rivâyetleri değerlendirirken Hz. Peygamber'in masumiyeti, imamların masumiyeti, Hz. Ali'nin

⁶⁴⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/306-307.

⁶⁴¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/302; 19/326.

⁶⁴² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 8/417.

⁶⁴³ en-Nûr 24/11-18.

⁶⁴⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 13/125-135.

velâyeti ve Kur'ân'a arz gibi genel ilkeleri arka planda tutarak meseleyi ele aldığı düşünülebilir.

2.3.6. Fıkḥî Meseleler

Fadlallah fıkḥ ilmi ile tefsir ilmini, konusu bakımından birbirinden ayırmaktadır. Ona göre tefsir ilmi âyetlerdeki lafızların delaletini ortaya koyan bir ilimdir. Şerî' hükmün ortaya konulması ve ayrıntıları ise fıkḥ ilminin konusudur.⁶⁴⁵

1. Konuyu fıkḥ eserlerine yönlendirme. Fadlallah bazen fıkḥ ve tefsir ilminin birbirinden ayrı olduğunu vurgulamakta ve âyetlerdeki ilgili fıkḥî konuları fıkḥ kitaplarına irca etmektedir. Bu konuda recm ile ilgili tartışmalar örnek olarak verilebilir. Fadlallah'a göre recm Hz. Peygamber'in uygulamasıyla sabit olmuş bir hükümdür. Fadlallah'ın açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla bu uygulama celde âyeti gelene kadar sürmüştür. Ancak celde cezası, hiçbir takyid ve tahsis bulunmaksızın (evli-bekar ayrımı bulunmaksızın) zina suçu için genel bir hüküm olarak verilmiştir. Fadlallah burada meselenin toplumsal ve ahlâkî yönlerine değinmekte cezanın insan hakları açısından ve İslam'a yöneltilen eleştiriler açısından ağır olup olmadığını tartışmaktadır. Ancak âyetin nesh edilip edilmediğine veya uygulanma esaslarına değinmemekte bunların İslam usulü konuları olduğunu kendisinin yalnızca tefsir açısından lafızdaki delâleti ortaya koymakta olduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁶ Bir başka örnek olarak humus konusunda ayrıntılı bilgiler için fıkḥî kaynaklara yönlendirmesi de zikredilebilir. Fadlallah, humusun yalnızca zekât âyetinde geçtiği ve zekâtın humusu kapsayıp kapsamadığı konusunda yönlendirilen eleştirilerin tefsirin konusu olmadığını ve bunun için fıkḥ kitaplarına bakılması gerektiğini ifade etmektedir.⁶⁴⁷

2. Fıkḥî görüşünü açıklama ve âyet ile teyit etme. Abdest âyeti ile ilgili bölümün tefsirinde Fadlallah, şahsî kanaat belirtmezken konuyla ilgili bir diğer konu olan gusûl meselesinde fetva vermektedir. Burada gusûlde tertibin farz olmadığını ve tek bir dalış veya tek bir baştan aşağı ıslanmanın gusûl için yeterli olduğunu belirtmektedir.⁶⁴⁸

⁶⁴⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 13/100.

⁶⁴⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 13/97-111.

⁶⁴⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/89.

⁶⁴⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 5/66.

3. İlgili görüşleri nakledip bir açıklama veya bir tercihte bulunmama. Şîa ve Ehl-i Sünnet arasındaki en temel görüş ayrılıklarından birisi olan “ayakların yıkanması veya mesh edilmesi” ile ilgili konuda Fadlallah şahsî bir görüş bildirmemektedir. Burada onun yalnızca konuyla ilgili görüş ve rivâyetleri aktardığı görülmektedir.⁶⁴⁹

4. Fikhî görüşe kısaca değinerek âyetle ilgili tartışmamalara girmeme ve konuyu fıkıh kaynaklarına yönlendirme. Bu konuda örnek olarak “kesilirken Allah’ın ismi anılmadan kurban edilen hayvanlar” hakkındaki âyetle ilgili görüşleri verilebilir.⁶⁵⁰ Fadlallah burada kastedilenin putlara veya Allah’tan başka bir kimsenin adı anılarak kesilen hayvanların kastedildiğini belirtmektedir. Ancak bir kimse Allah’tan başkası için kesmediği halde unutarak veya hatalı bir şekilde Allah’ın ismini anmadan kurbanını keserse bunun helal olduğunu belirtmektedir.⁶⁵¹ Fakat bu konuyu tartışmanın yerinin burası olmadığı dolayısıyla fikhî eserlere müracaat edilmesi gerektiğini belirtmektedir.⁶⁵²

Fadlallah’ın fıkıh ve tefsir ilmini birbirinden ayırdığı yukarıdaki ilke ve gösterilen örneklerden anlaşılmaktadır. Onun uygulama ilkeleri, yöntemleri ve şekilsel izahları fıkıh alanına hamlettiği söylenebilir. Bununla birlikte tefsirin daha ziyade anlama odaklandığı mesaj verme çabası güttüğü ve aahkâmla ilgili konularda hükmün toplumsal, ahlâkî ve felsefî yönlerini ön plana çıkardığı tespit edilmiştir.

2.3.7. Kelâmî Konular

Bu başlık altında, Fadlallah’ın tefsirinde ele aldığı kelimî meseleler incelenmekte ve bu bağlamda onun çeşitli konulara dair görüşlerine yer verilmektedir. Özellikle rû’yetullah, irade hürriyeti, şefaât, mûcize ve ric’at gibi temel kelimî konulara yaklaşımı değerlendirilmekte; âyet yorumları çerçevesinde getirdiği açıklamalar kısaca ele alınmaktadır. Fadlallah, fikhî meselelerde olduğu gibi kelimî

⁶⁴⁹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 5/63-65.

⁶⁵⁰ el-En’âm 6/145.

⁶⁵¹ Fadlallah bu âyet kapsamında kısaca âyetle geçmediği halde rivâyetlerle haram kılınan hayvanlar konusuna değinmektedir. Bu çerçevede bazı hayvanların âyetin mefhumuna uymadığı halde haram olarak nitelenmediğini ifade etmektedir. Ancak bu konuda kesin bir kanaat bildirmemekte ve konuyu olasılık üzerinden açıklamaktadır. Nihayetinde meseleyi fikhî kaynaklara tevcih ederek bitirmektedir. Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 6/316-318.

⁶⁵² Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 6/315.

meselelerde de tartışmaların ayrıntılarını anlamak için ilgili kaynaklara yönlendirmektedir.⁶⁵³

2.3.6.1. Hz. Peygamber'in Masumiyeti

Hz. Peygamber'in masumiyeti konusu, İslam düşüncesinde önemli bir tartışma alanıdır ve çeşitli mezhepler arasında farklı yorumlara neden olmuştur. Fadlallah, Hz. Peygamber'in küçük-büyük her türlü hatadan korunmuş olduğunu düşünmektedir. O bunu çeşitli konular etrafında dile getirmiştir. Bunlardan biri, Hz. Peygamber'in görevlerinden birinin “karanlıklardan aydınlığa çıkarmak”⁶⁵⁴ olarak ifade edildiği âyet bağlamında yaptığı yorumdur. Buna göre bu özellik, Hz. Peygamber'in ismet sahibi olmasının en önemli delillerindendir.⁶⁵⁵

Müellif bu konuya Hz. Peygamber'e yapılan uyarılar üzerinden daha geniş yer vermekte ve Hz. Peygamber'e yönelik uyarı âyetlerini onun masumiyetine dair tartışmalar çerçevesinde yorumlamaktadır. Bu konu temelde Şîî mezhep anlayışının bir yansımasıdır. Bu anlayışa göre peygamberlerin ve imamların korunmuşluğuna ve hatadan uzak olduklarına inanılmaktadır.⁶⁵⁶ İsmet'i “insanın her türlü mekruhtan korunmasına vesile olan ilahî bir tevfiğ” olarak ifade eden⁶⁵⁷ Şîî mütekellimleri ismetin kesbî değil vehbî bir hediye olduğunu düşünmektedirler. Ehl-i Sünnet ile Şîa arasında bu konuda farklı anlayışlar mevcuttur. Ehl-i Sünnet kelimcileri peygamberlerin küçük hatalar yapabileceğini düşünürken Ehl-i Şîa peygamberlerin nübüvvet öncesi ve nübüvvet sonrası büyük-küçük tüm hatalardan masum olduklarını iddia etmektedirler.⁶⁵⁸ Bunun Şîî tefsirde iz düşümlerinden biri de peygamberlere yönelik ikaz ve uyarı âyetlerinin tevili şeklinde olmuştur.

⁶⁵³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/275, 431.

⁶⁵⁴ İbrâhîm 14/1.

⁶⁵⁵ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 10/112.

⁶⁵⁶ Ebü'l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihel*, thk. Emîr Alî Muhannâ - Alî Hasan Fâ'ûr (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 169.

⁶⁵⁷ Cafer Subhanî, *Peygamberlerin ve Ehl-i Beyt'in Masumiyeti*, çev. Aykut Pazarbaşı (İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020), 12, 19, 30-32.

⁶⁵⁸ Ebü Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî Şeyh Müfid, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi'l-muhtârât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'İslâmiyye, 1983), 67-68; Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 205; Abdülbaki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik* (Kum: Ensariyan Yayınları, 1991), 276-277; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 35-65.

Modern dönem Şîî mezhebi âlimlerinden olan Fadlallah bu konuda mezhebî temayülü devam ettirmektedir.⁶⁵⁹ Onun bu konudaki yaklaşımını incelemek için Hz. Peygamber'in uyarıldığına dair âyetlerdeki yaklaşımını incelemek faydalı olacaktır.

1. el-Bakara 2/119. âyet bağlamında Fâtır 35/8 ve Bakara 2/282. âyetlerde Hz. Peygamber'e yönelik "teselli" âyetleri olarak nitelendirilen âyetlerin bu kapsamda değerlendirilmemesi gerektiğini söylemektedir. Ona göre davetçi ve resul olması açısından nübüvvet görevini üstlenen peygamberin temel sorumluluk ilkesi gereğince bu âyetler zikredilmektedir. Bu yöntem, davette karşı tarafa karşı irade ve seçim hakkı tanımaktadır. Bu tür âyetlerin muhatabı Hz. Peygamber olsa da tüm davetçiler için geçerli ilkeleri ihtiva etmektedir. Bir davetçinin tüm enerjisini, bilgisini ve ilgisini bir kişiyi değiştirmek için kullanması beklenmemelidir. Başarısızlık hüznün sebebi olmamalı yeni imkânlar üzerinde çalışılmalıdır.⁶⁶⁰ Benzer başka bir âyette buyrulan "...*Sen onlar üzerine vekil değilsin*"⁶⁶¹ âyetinin tefsirinde Fadlallah, insanın irade ve seçim hakkının üzerinde durmakta ve Hz. Peygamber'in bu iradeyi engelleyen bir görev üstlenmediğini belirtmektedir.⁶⁶²

2. el-Bakara 2/272. âyet bağlamında Hz. Peygamber'e yönelik "*Onları hidayete eriştirmek senin görevin değildir.*" hitabını insanın sorumluluğu üzerinden değerlendirmekte ve peygamberin zorlayıcı bir rolü bulunmadığını ifade etmektedir. Peygamber'in görevi tüm yönleriyle ve çeşitli yöntemlerle yerine getirilen tebliğ faaliyetidir.⁶⁶³

3. el-En'âm 6/ 33-37. âyetler bağlamında Fadlallah yine aynı konuyu tartışmaktadır. Onun âyetin zâhirinden hareketle verilen anlamı "Bu anlam, Hz. Peygamber'in şahsiyeti ve onun risalet çizgisi ile uyumlu mudur?" şeklinde bir soru sorarak değerlendirdiği görülmektedir. O, Hz. Peygamber'in insanlara karşı bir korku, çekince, yıkıcı bir üzüntü, hayal kırıklığı gibi duygular yaşamadığı kanaatindedir. Burada şahsî bir psikolojik durumun analizi değil, risalet çizgisini takip edecek davetçileri eğitmek amacıyla vakıa tahlili yapılmaktadır.⁶⁶⁴

⁶⁵⁹ Fadlallah tathîr âyeti gereğince Hz. Fâtıma ve Hz. Ali'nin masum olduklarını düşünmektedir. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 11/376.

⁶⁶⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/411-412.

⁶⁶¹ el-En'âm 6/107.

⁶⁶² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 6/234.

⁶⁶³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/510.

⁶⁶⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 6/69-74.

Bu pasajda yer alan “... yapabilirsen, yeri yarıp inebileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki, onlara bir mucize getiresin!” şiddetli bir üslup içermesi konusunda da Fadlallah bu sert söylemin Hz. Peygamber’in şahsiyetinin hak etmediğini burada müşriklerden gelen hitabın hedef alındığını belirtmektedir.⁶⁶⁵

4. el-En’âm 6/52. âyet bağlamında Hz. Peygamber’in Mekke eşrafının ayak takımı olarak gördükleri kimselerle aynı ortamda bulunmak istememeleri ve Hz. Peygamber’in bu konuda olumlu düşünmesi üzerine bu âyetle uyarıldığına dair zikredilen rivâyetleri reddetmektedir. Gerekçe olarak da En’âm sûresinin bir bütün hâlinde indirilmiş olmasını, ilgili rivâyetin âyetin siyâk ve sibâkına uymamasını ve ayrıca Hz. Peygamber’in ahlâkıyla bağdaşmamasını ileri sürmektedir.⁶⁶⁶

Kur’ân’da bu sûredeki âyetle benzer içerikte bir başka âyet daha geçmektedir. el-Kehf 18/28. âyette Fadlallah’ın yorumları ise farklılık arz etmektedir. Onun bu âyetteki yorumu Hz. Peygamber’in şahsiyetine yönelik bir eleştiri olmadığını buradaki uyarının Hz. Peygamber nezdinde tüm davetçilere yönelik olduğu şeklindedir. Fakat Hz. Peygamber’in Mekke eşrafının kölelerle aynı ortamda bulunmak istememeleri ve Hz. Peygamber’in bu konuda olumlu düşünmesine dair rivâyetlerin sıhhatine karar veremediğini, “âyetin atmosferinin” rivâyetlerin doğruluğuna işaret ettiğini belirtmektedir.⁶⁶⁷

5. el-Enfâl 67-68. âyetleri hakkında Fadlallah birbirinden farklı nüzûl sebepleri nakletmektedir. Rivâyetleri kesin olarak reddetmese de âyetleri bu rivâyetleri de merkeze alarak tefsir yapmamaktadır. Müslümanların Bedir Savaşı’nda savaşmak yerine esir alması hususunda âyetin bir eleştiri anlamı taşıdığını kabul etmektedir. Bu bağlamda cezayı gerektiren konunun ne olduğu ile ilgili Fadlallah’ın iki cevabı vardır: 1. Burada gerçekleşen bir azap değil, azap gerektiren bir büyük hatanın durumu ortaya konulmuştur. Daha önce yapılmış bir beyan olmaması sebebiyle de cezanın engellendiği belirtilmiştir. 2. Müslümanlar liderlik vasfı olan Peygamber ile istişare etmeksizin yaptıkları tasarruflarda cezayı hak edebilirlerdi. Muhatabın kim olduğu konusunda da müellifin cevabı, âyetin zâhirine binaen Hz. Peygamber’in diğer peygamberlerin yolunu takip etmesi gerekirken istişareye başvuran Hz. Peygamberdir.

⁶⁶⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/77.

⁶⁶⁶ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/109-110.

⁶⁶⁷ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 11/329.

Fakat durum böyle değildir. Burada muhatap, savaşmak yerine fidye almayı tercih eden müminlerdir. Ordunun komutanı olması sebebiyle hitap ona yönlendirilmiştir.⁶⁶⁸

6. et-Tevbe 9/43. âyette Hz. Peygamber’e yönelik uyarı âyetini Fadlallah Hz. Peygamber’in masumiyetine zeval veren bir durum olarak görmemekte ve konunun bu kapsamda değerlendirilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Nitekim müellife göre bu konu daha önce izahı bulunmayan gaybî alana mahsus bir genişlik alanıdır. Hz. Peygamber’in bu alanda ceza gerektirmeyen hatalarda bulunması mümkündür. Bu tür hatalara karşı yapılan uyarılar tatlı-sert bir üslup olarak görülmektedir. Nitekim affetmek, ceza piramidinin en alt sınırında bulunan bir durumu ifade etmektedir.⁶⁶⁹ Bu âyet onun ilk kez Hz. Peygamber’in şahsına karşı uyarı olarak kabul ettiği yerdir.

7. et-Tevbe 9/84. âyette Hz. Peygamber’e yönelik hitapta münafıkların namazlarının kılınması yasağı hakkında nüzûl sebeplerini irdeleyen Fadlallah bunları eleştirmekte ve Hz. Peygamber’in şahsiyeti ile uyumlu görmemektedir.⁶⁷⁰ Âyetin tefsiri bölümünde ise kabir ziyareti ile ilgili konuları mevzu bahis yapmaktadır.⁶⁷¹

8. Hûd 11/12 âyetinde Hz. Peygamber’i muhatap alan uyarı hakkında Fadlallah’ın tutumunda bir değişiklik yoktur. Öncelikle psikolojik sağlamlık açısından âyeti inceleyen Fadlallah nihayetinde bu âyetin gerçekleşmiş gerçek bir vakıayı anlatmadığını Hz. Peygamber’i eğitmek, hazırlamak ve böyle bir durumla karşılaşırse ne yapacağını bilmesi açısından farazî bir durum olarak anlatmaktadır. Burada gaye, Hz. Peygamber’i müşriklerin bu tür isteklerinden korumak ve bu isteklere karşı hazırlamaktır.⁶⁷²

el-İsrâ 17/73. âyet de bu âyetle benzer bir içerik taşımaktadır. Âyetin tefsiri incelendiğinde Fadlallah bu âyet kapsamında aktarılan rivâyetleri Hz. Peygamber’in şahsiyeti ile uyuşmadığı için reddetmektedir. Buradaki uyarıyı İmam Rızâ’dan et-Tevbe 9/43. âyet bağlamında nakledilen yorum gibi tefsir etmektedir. Buna göre uyarı “kızım sana söylüyorum gelinim sen anla” nevinden bir ikazdır. Ayrıca bir sonraki âyette geçen “Eğer seni sabit kılmasaydık sen neredeyse onlara meylededecektin”⁶⁷³

⁶⁶⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/128-124.

⁶⁶⁹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/281-282.

⁶⁷⁰ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/356-357.

⁶⁷¹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 8/361-362.

⁶⁷² Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 9/177-181.

⁶⁷³ el-İsrâ 17/74.

ibaresi kışkırtma, hile ve saptırma gibi durumlardan etkilenmesini engelleyen Hz. Peygamber'e verilmiş ilahî ismet sıfatına işaret etmektedir.⁶⁷⁴

9. el-Kehf 18/ 9-13. âyetlerinde Kehf kıssası hakkında nakledilen nüzûl sebebiyle ilgili olan rivâyetlerde Fadlallah'ın tutumu biraz daha farklıdır. İlgili rivâyetlere ılımlı yaklaşmayı kesin olarak reddetmemektedir. Bu rivâyetlerde Yahudilerin desteği ile Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber'e soru yöneltmeleri üzerine Hz. Peygamber'in "yarın gel, cevabını bildireyim" demesi ve bir imtihan olarak vahyin kırk gün gelmediği aktarılmaktadır. Müellif burada Hz. Peygamber'in kendinden bir âyet uydurmadığı ve insanlara Allah'ın iradesine boyun eğmeyi öğretmek için bu sûrenin böyle inmiş olabileceğini düşünmektedir.⁶⁷⁵ Ayrıca o bu "istisna" ile ilgili Ehl-i Beyt'ten pek çok rivâyet nakletmektedir.⁶⁷⁶ Fadlallah, konuyla ilgili olarak aynı sûrede geçen "*'Allah izin verirse' demeden hiçbir şey için 'Şu işi yarın yapacağım' deme! Unuttuğun takdirde rabbini an ve 'Umarım rabbim bana, doğruya bundan daha yakın yolu gösterir' de.*"⁶⁷⁷ âyetlerinin tefsirinde ise meseleyi Hz. Peygamber'in masumiyeti bağlamında işlemektedir. Burada "nisyan" fiilinin Hz. Peygamber'in nübüvveti ile bir araya getirilemeyeceği şeklinde bir yorum yapmaktadır. Buna göre burada bahsi geçen "nisyan" meydana gelmiş bir vakıaya yönelik değil; farazî bir olaya binaen indirilmiş eğitimi amaçlayan bir uyarıdır. Ayrıca bu ikaz da yine aynı şekilde "Kızım sana söylüyorum gelinim sen anla" nevinden bir anlam içermektedir.⁶⁷⁸ Nihayetinde müellifin Kehf kıssası ile ilgili aktarılan rivâyetleri kabul etmediği anlaşılmaktadır.

Ayrıca Fadlallah, Hz. Peygamber'in Rûhü'l-Kudüs ile desteklendiğini, kendisine yöneltilen vesveselerden etkilenmediğini, hataya düşmediğini, herhangi bir şeyde yanlış yapmadığını; Allah Teâlâ'nın onu terbiye ettiğini, güzel ahlaka sahip olduğunu ifade etmektedir.⁶⁷⁹

Fadlallah'ın peygamber tasavvurunu ele almak gerekirse şunlar söylenebilir: Öncelikle o, İslam dinini Allah'ın bir lütfu olarak görmemizi ve bu nedenle

⁶⁷⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/188-194.

⁶⁷⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/288-290.

⁶⁷⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/318-320.

⁶⁷⁷ el-Kehf 18/23-24.

⁶⁷⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/321.

⁶⁷⁹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 18/260.

peygambere bir minnet duymamamız gerektiğini belirtmektedir.⁶⁸⁰ Nitekim risalet görevi Hz. Peygamber'in şahsından kaynaklanmaz bilakis o risaletin tebliğ etme makamındadır.⁶⁸¹ İmanın bir gereği olarak mümin bir kimse hayatını Allah'ın ve Peygamberinin koyduğu emir ve yasaklara göre idame ettirmelidir.⁶⁸² Burada müellif peygamberi yalnızca hükmü tebliğ edici konumunda görmemekte onun aynı zamanda hüküm koyma yetkisine sahip bir makamda olduğuna işaret etmektedir. Hz. Peygamber, düşüncelerinde, sözlerinde ve fiillerinde masumdur.⁶⁸³

Kelam tarihinde peygamberlerin birbirlerine üstünlüğünün tartışıldığı bir mesele bulunmaktadır. Bu mesele tefsir kitaplarında “*O peygamberlerin kimini kiminden üstün kıldık...*”⁶⁸⁴ âyeti bağlamında gündeme getirilmektedir. Fadlallah da bu âyet çerçevesinde peygamberlerin birbirine üstün olmasının mahiyetini tartışmıştır. Müellife göre “üstünlük” ile bireysel bir değer kastedilmemekte; bir hikmete binaen verilen nimetin birbirinden farklı olması kastedilmektedir. Ayrıca İsrailoğulları'nın “*âlemlere üstün kıldık*”⁶⁸⁵ ibaresindeki “tafdîl” de aynı anlamı ifade etmektedir. Burada “seçilmiş toplum” anlamını ifade eden toplumsal bir üstünlük söz konusu değildir. Allah'a itaatleri sebebiyle kendilerine verilen liderlik ve lütuflara işaret edilmektedir.⁶⁸⁶

2.3.6.2. İrade Hürriyeti

İnsanın irade hürriyeti meselesi, en kadim felsefî ve dinî tartışmalardan biridir. Bu konu etrafında farklı ekoller ve mezhepler ortaya çıkmıştır. İnsanın yaratıcı varlık karşısındaki konumunu belirlemeye çalışan bu tartışmalar, İslâm tarihi boyunca derin ayrılıklara yol açmıştır. Tartışmaların temelinde, insanın irade hürriyeti ile Allah'ın iradesi arasındaki sınırın belirlenmesi yatmaktadır.

Allah'ın mutlak irade sahibi olduğu kabul edildiğinde, insanın hürriyetinin sınırlarını çizmek kolay değildir. Şîa mezhebinin bu meselede Mu‘tezile ile aynı görüşleri paylaştığı ileri sürülse de kimi yönleriyle Sünnî yaklaşımla benzerlikler

⁶⁸⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/283.

⁶⁸¹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/327.

⁶⁸² Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/286.

⁶⁸³ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/291.

⁶⁸⁴ el-Bakara 2/253.

⁶⁸⁵ el-Bakara 2/41, 47, 122.

⁶⁸⁶ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/261; 2/401.

gösterdiği de ifade edilmektedir.⁶⁸⁷ Şîa, yöntem olarak salt akli esas almak yerine, mezhep imamlarından gelen nakiller çerçevesinde kendi anlayışını şekillendirmektedir. Bu bağlamda Cebriyye ekolündeki cebir anlayışını da Mu‘tezile’nin savunduğu mutlak tevfiz görüşünü reddettiklerini ifade etmektedirler.⁶⁸⁸

Fadlallah, kalamî mevzularda mezhebî temayülleri devam ettirmiştir. Onun tefsirinde, insanın iman-inkâr konusunda hür olduğu, amellerinden sorumlu tutulduğu, Allah’ın mutlak iradesinin insan hürriyetine zarar vermediği ve ikrah meselesini daima gündemde tutulduğu görülmektedir. İlgili âyetlerde bu konulara özel başlıklar açarak ilgili meseleleri irdelemektedir.

Örnek vermek gerekirse “*Allah dileseydi elbette onları hidayet üzerine birleştirdi.*” âyetinde⁶⁸⁹ Fadlallah, tekvinî iradenin eşyaya kevnî kuralları ve tabiatının gereklerini verirken insanı farklı karakterlerde yaratıp ona irade verdiğini ve onun hayatını tercihler üzerinden yaşayabilme hakkının tanındığını ifade etmektedir.⁶⁹⁰

Allah’ın imanı sevdiren küfrü çirkin gösterdiğine dair Kur’ân’da geçen âyet⁶⁹¹ bağlamında Fadlallah bu sevdirmeye ve çirkin göstermeye eylemini çeşitli vesilelere bağlamaktadır. Bu çerçevede imanın sevdirmesi, Hz. Peygamber’e verilen risalet görevinin neticesinde hayrın tanıtılması, kalplerin istikrar bularak tatmin olması ve zihinlerin fikirleri kabul etmesiyle gerçekleşmektedir. Küfürden nefret etme de azaba götüren eylemlerin bilgisinin hem akli açıdan hem de manevî açıdan kabul edilmesiyle gerçekleşmektedir. Yine bu durum bu konudaki bilinçlenme ile sağlanır. Bu nedenle Fadlallah iman ve inkârı bilinçli bir eylem olarak değerlendirmekte ve sorumluluğu bireylere yüklemektedir. Müellifin vardığı sonuç, kişinin dinî alanda duygusal ve zihinsel yönleri birleştirmesinin lüzumudur. İmanı ve İslam’ı sevmek donuk bir fikir değil, dinamik bir şuur ve bilinç hâlidir. Bu da kişinin eylemlerine nüfuz etmektedir.⁶⁹²

⁶⁸⁷ Resul Öztürk, “Şîî-İmamiyye’nin İnsan Özgürlüğü Sorununa Yaklaşımı”, *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (Yaz 2006), 181-189.

⁶⁸⁸ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 265-269.

⁶⁸⁹ el-En’âm 6/36.

⁶⁹⁰ Fadlallah, *min vahyi ‘l-Kur’ân*, 6/76-77.

⁶⁹¹ el-Hucurât 49/7.

⁶⁹² Fadlallah, *min vahyi ‘l-Kur’ân*, 17/294.

Kalplerin mühürlenmesi⁶⁹³ ile ilgili olarak Fadlallah'ın yorumu yine benzer şekildedir. Âyette bahsi geçen inkârcılar, uyarı ve teşviklerin fayda vermediği her türlü davet metoduna kendilerini kapatmış âyetler karşısında düşünmeden tepkisel tavır alan kimselerdir. Dolayısıyla bu kimselerin kalplerinin kapalı olması kendilerinden kaynaklanmaktadır. Mühürlemenin sebebi, küfürdür.⁶⁹⁴ Cebr ve hürriyet konusuyla ilgili olarak Fadlallah'ın Ehl-i Beyt'in görüşünü Mu'tezile'den ayırması dikkate değerdir. Burada “Ne cebr ne de ruhsat” şeklinde aktarılan bu görüşün mutedil bir yaklaşımı ele aldığı görülmektedir. Burada kulların fiilleri yaratıcısı olarak Allah'a isnat edilmesi, O'nun her şeyin sebebi olmas nedeniyledir. Kula isnat edilmesi ise kulun tercihi yapan ve sorumluluk sahibi olmasıyla ilgilidir. Fadlallah çirkin fiillerin Allah'a isnat edilmesini de reddetmektedir. Fakat Kur'ân her şeyi Allah'a isnat etmektedir. Çünkü Allah Teâlâ, “neden-sebep ilişkisinin yaratıcısıdır.” Fadlallah bunun sebebini çok tanrı inancına sahip müşrik bir topluma karşı kesin bir dille tevhit inancının savunulması olarak görmektedir. Dolayısıyla fiillerin kula değil de Allah'a isnat edilmesi her şeyin ardında yaratıcı mutlak kudret olarak tek bir ilahın olduğunu ortaya koymaktır. Müellife göre bu konuyla ilgili olan, hidayet-dalalet, hayır-şer, rızık, hayat, hastalık-sağlık gibi meselelerin ardındaki maksat budur.⁶⁹⁵

Münafıkların “*hidayet yerine dalaleti satın almaları*,”⁶⁹⁶ kendi tercihleridir.⁶⁹⁷ Fadlallah'a göre cennet, müminlere imanları, itaatleri ve salih amelleri karşılığında lütfedilirken; cehennem azabı, inkâr ve azgınlıklarının bir sonucu olarak insanların kendi eylemlerine mukabil verilmektedir.⁶⁹⁸

2.3.6.3. Mûcize

Fadlallah'ın mucize ve keramet konusuna bakışı da olumlu gözükmektedir. Ona göre Kur'ân'ın bize mûcize olarak naklettiği kıssalar, bize peygamberlerin, velilerin ve imamların Allah'ın tabiat yasalarını ancak büyük bir durum karşısında gerçekleştireceğini anlatmaktadır.⁶⁹⁹ Fadlallah'a göre Hz. Peygamber insanların

⁶⁹³ el-Bakara 2/6.

⁶⁹⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/118, 123.

⁶⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/121-123.

⁶⁹⁶ el-Bakara 2/16.

⁶⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/140.

⁶⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/169; 19/327.

⁶⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/271.

akıllarına hitap etmek için gönderilmiş bir elçidir. Müşrikler gözlerini büyüleyecek, akıllarını ve duygularını sarsacak mûcize talep etseler de onların isteklerine uygun mûcizeleri Allah Teâlâ peygamberine indirmemiştir.⁷⁰⁰

Yine ona göre mûcize göstermek nübüvvet görevinin bir parçası değil, bilakis ilahî iradeye bağlı bir durumdur.⁷⁰¹ Nitekim mûcize, hidayete yönelik bir yöntem değil, halkların peygamberlerine karşı meydan okumasına karşılık verilen bir cevaptır.⁷⁰² Geçmiş milletlerin peygamberlerden mûcize istemeleri ve gönderilen mûcizelere karşı inkârcı bir tutum takınmaları sebebiyle helak yasası gerçekleşmiştir.

Hiz. Peygamber son elçi olması ve ümmetinin helakten korunmasının vaat edilmesi sebebiyle ondan istenen hissî mûcize istekleri reddedilmiştir. Hiz. Muhammed, insanları ikna etmek için vicdanlara, düşüncelere ve akıllara hitap eden Kur'ân mûcizesi ile gönderilmiştir. Kur'ân'da geçen *“Mucizeler göndermekten bizi engelleyen husus, öncekilerin mucizeleri yalanlamış olmasıdır...”*⁷⁰³ âyeti bağlamında İmam Bâkır'dan gelen bir rivâyette de Hiz. Peygamber'e verilen mûcizenin Kur'ân olduğu belirtilmiştir.⁷⁰⁴ Fadlallah'a göre Kur'ân'da belirtilen müşriklerin istediği⁷⁰⁵ mûcizelerin hiçbirini kabul edilmemiştir.

Hissî mucizeyi kabul edenler için en kuvvetli delillerden birisi de Kamer sûresinde “ayın yarılması” ile ilgili âyetlerdir.⁷⁰⁶ İlgili âyetlerin kıyametin geleceğini, dünyanın son bulacağını ve insanları bu konuyu düşünmeye sevk eden bir misal; mazi siga ile dünyanın sonunda kesinlikle gerçekleşecek bir kıyamet sahnesi veyahut âyetin tefsiri kapsamında aktarılan Hiz. Peygamber'e verilmiş bir hissî mûcize olup olmadığı konusunu tartışmaktadır. Son görüş hususunda Ehl-i Hadis ve tefsir âlimlerinin müttelik olduklarını belirten Fadlallah, Atâ b. Ebî Rebâh (öl. 114/ 732) ve Ebû Ali el-Belhî (öl. 295/ 908)'nin ise ikinci görüşü savunduklarını aktarmaktadır. Fadlallah'a göre bu konu iki açıdan ele alınmalıdır: 1- Nasların içeriğinin aklî imkânı açısından tetkik edilmesi ve senetlerinin sıhhat ve güvenilirliğinin incelenmesi şeklinde. 2- Genel Kur'ânî kavramlara ve Kur'ân'ı tefsir eden naslar arasında mukayese yapılarak.

⁷⁰⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 6/78.

⁷⁰¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 14/263.

⁷⁰² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/510.

⁷⁰³ el-İsrâ 17/59.

⁷⁰⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 6/153-154.

⁷⁰⁵ el-İsrâ 17/90-96.

⁷⁰⁶ el-Kamer 54/1-2.

Her iki açıdan da konuyu inceleyen Fadlallah, ilgili rivâyetleri nakleden ravilerin kamer hadisesine şahit olmaması açısından zayıf bulmaktadır. Yine bu konunun ahâd haberle teyit edilemeyeceğini eldeki verilerin de mütevatir olmadığını düşünmektedir. Müellif, ikinci madde açısından da ilgili rivâyetlerin Kur'ân'da mûcizenin reddedildiği âyetlere⁷⁰⁷ aykırı bulunduğunu söylemektedir. Mûcizenin inkârı sonucu gerçekleşen helak yasası sebebiyle Hz. Peygamber'den mûcize talep eden müşriklerin istekleri gerçekleştirilmemiştir. Netice olarak Fadlallah bu rivâyetlerin içeriklerinin Kur'ân'ın zâhirine aykırı olması sebebiyle reddetmektedir.⁷⁰⁸

Bu bilgilerden hareketle Fadlallah'ın hissî mûcize olan ve meydan okuma anlamı taşıyan olağanüstü şey olarak Kur'ân-ı Kerim'i gördüğü ifade edilebilir. Müellifin bu konudaki tutumunun Menâr Ekolü ile aynı doğrultuda olduğunu belirtmek gerekir.⁷⁰⁹ Reşîd Rızâ'da "inşikâku'l-kamer" meselesini müstakbelde gerçekleşecek gaybî bilgi olarak yorumlamaktadır.⁷¹⁰

2.3.6.4. İman ve Amel Bütünlüğü

Fadlallah'ın bu konudaki yaklaşımı nettir. Ona göre iman eylem gerektirir. O pek çok âyeti bu zemin üzerinde hareket ederek yorumlamakta ve bu görüşüne delil olarak göstermektedir. İman ve amel birbirine denktir ve birbirinden ayrılmaz bir bütündür.⁷¹¹ Kur'ân, bir müminin hayatının tümünde iman, düşünce ve eylem birlikteliği içinde olması gerektiğini vurgulayarak inancının sadece kalpte kalan bir duygu değil, aynı zamanda düşüncelerine yön veren ve günlük yaşamındaki davranışlarına yansıyan bir bütünlük içinde olması gerektiğini ortaya koymaktadır.⁷¹²

Müellife göre iman, sorumluluk, sorumluluk ise ona uygun yaşamayı beraberinde getirir.⁷¹³ O, iman ve eylem birlikteliğini psikolojik bağlamda da

⁷⁰⁷ el-İsrâ 17/59.

⁷⁰⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 18/63-79.

⁷⁰⁹ Mahmoud Salloum, *Menâr Ekolü'nün Hadis Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 86-91.

⁷¹⁰ Muhammed Reşîd Rızâ, "Mes'eletü İnşikâki'l-Kamer", *Kitâbu mecelleti'l-menâr* 30/4 (Rebî'u'l-Ahir 1348), 261-273.

⁷¹¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 10/338; 20/341.

⁷¹² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/415.

⁷¹³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/283-284.

yorumlamakta ve amelleri insan ile rabbi arasında güçlü bir ilişkinin temeli olarak görmektedir. İnsan eylemleriyle Allah önündeki sorumluluğunu hatırlamaktadır.⁷¹⁴

2.3.6.5. Rü'yetullah Meselesi

Rü'yetullah meselesi, kalamî tartışmaların en temel konularından biridir. Bazı ilim adamları, İmâmiyye Şîası'nın ittifakla Allah Teâlâ'nın görülemeyeceğini kabul ettiğini belirtmektedirler. Ayrıca bu yaklaşımın Mu'tezilî bir anlayışı ifade etmediğini aksine Şîa'nın hem naklî hem de aklî gerekçelerle bu konuda ilgili yaklaşıma sahip olduklarını ifade etmektedirler.⁷¹⁵

Fadlallah, rü'yetullah ile ilişkilendirilen âyetlerin⁷¹⁶ tefsirinde derin bir kalamî tartışmaya girmemektedir.⁷¹⁷ Müellife göre Allah Teâlâ, maddî bir şekilde görülemeyecektir. Zira böyle olduğunu düşünmek, Allah'a cismaniyet atfetmek anlamına gelmektedir.⁷¹⁸ O bu konuyla ilgili âyetlerin tefsirinde durumu kısaca ifade ederek meselenin verdiği mesaj üzerinde durmaktadır. Örneğin Hz. Musâ'nın Allah Teâlâ'yı görmek istemesi ve bunun reddedilmesi ile ilgili pasajın tefsirinde rüyetullah'ın sınırlı özelliklere sahip bir varlık tarafından Allah'ı kavrayamayacağı açıkken Hz. Musâ'nın nasıl böyle bir talepte bulunduğu üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda Hz. Musâ'nın masumiyetine değinmekte ve onun psikolojik açıdan içerisinde bulunduğu tavrı açıklamaktadır.⁷¹⁹

2.3.6.6. Şefaât

Şefaât, kalamî tartışmalara konu olan en temel diğer bir meseledir. Bazı Şîî âlimlere göre Şîa mezhebi Hz. Peygamber'in büyük günah işleyenlere, Hz. Ali'nin Şîa'dan günahkârlara ve İslam ümmetinin de hata işleyen kimselere şefaât edeceği konusunda müttefiktir. Buna göre Şîa'nın şefaât anlayışı Mu'tezile mezhebinin şefaât anlayışından farklılık arz etmektedir. Nitekim Mu'tezile şefaatin ancak itaatkâr kimseler için gerekli olduğunu düşünmektedirler.⁷²⁰

⁷¹⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/461.

⁷¹⁵ Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*, 239-258.

⁷¹⁶ el-Bakara 2/46, 55; el-En'âm 6/103; el-Arâf 7/143; eş-Şûrâ 42/51; el-Kıyâmet 75/22-23.

⁷¹⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/281-282; 6/228-229; 16/430-431; 19/296.

⁷¹⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/257.

⁷¹⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 7/218-226.

⁷²⁰ Şeyh Müfid, *Evâilü 'l-makâlât fi 'l-mezâhibi 'l-muhtârât*, 50.

Fadlallah, şefaatin hem Kur'ân hem de hadisler tarafından açıkça kabul edilen bir gerçek olduğunu belirtmekte ve bu konuda klasik anlayışla birebir örtüşen bir görüş benimsemektedir. Ona göre şefaatile ilgili âyetler⁷²¹ arasında zâhiren bir çelişki var gibi görünse de bu durumda aslında herhangi bir tutarsızlık söz konusu değildir. Fadlallah, bu çelişkinin, insanların meseleyi dünyevî ilişkiler bağlamında ele alarak yanlış yorumlamalarından ileri geldiğini vurgulamaktadır. Oysa ona göre şefaât, ilahî adalet ve rahmet perspektifinde değerlendirildiğinde tutarlı bir kavramsal çerçeveye sahiptir. Şefaate şirk diyenlere karşı Fadlallah, şefaât düşüncesinin müşriklerin benimsediği put anlayışından farklı olarak peygamberlere ve velilere karşı bir ibadet düşüncesi taşımadığını ifade etmektedir. Ona göre şefaât yetkisi vererek Allah Teâlâ bu kullarının kendine olan yakınlığını onurlandırmış ve onları vesile kılmıştır.⁷²²

Müellife göre, zatî açıdan hiçbir kimsenin, hakkında kesin hüküm verilmiş birini kurtarması veya derecesini yükseltmesi mümkün değildir. Şefaât, ancak Allah Teâlâ'nın lütuf ve ihsan etmek istediği kulları aracılığıyla mağfiretinin gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bağlamda şefaât yalnızca Allah Teâlâ'nın izni ve iradesi doğrultusunda mağfiret etmeyi murat ettiği kimseler için geçerlidir. Burada, peygamberlerin ve velilerin vesile olmasında herhangi bir ibadet söz konusu değildir; zira onları bu görevle memur kılan, mutlak irade ve hüküm sahibi olan Allah Teâlâ'dır.⁷²³ Ayrıca, şefaatin gerçekleşmesi konusunda hiç kimsenin Allah Teâlâ üzerinde şahsî bir yaptırım gücüne sahip olması mümkün değildir. Allah'ın bir kimseyi zatî özellikleri sebebiyle kendisine yakınlaştırmaması da söz konusu olamaz. Allah Teâlâ, yalnızca kişilerin amelleri sebebiyle onları kendisine yakınlaştırmakta ve derecelerini yükseltmektedir. Bu kimselere verilen şefaât yetkisi ise sınırlı bir görevi ifade etmektedir.⁷²⁴

Fadlallah, şefaatile ilgili bir başka⁷²⁵ âyette meseleyi sorumluluk ve amel bağlamında ele alarak kişinin kıyamet günü yalnızca kendi yaptığı eylemlerinin karşılığını göreceğini vurgulamaktadır. Ancak bunun yanında, Allah'ın rahmetinin de tecelli edeceğini ifade etmektedir. Burada konuyu doğrudan şefaatin varlığı ya da

⁷²¹ el-Bakara 2/48; Yûnus 10/3; Tâ Hâ 20/109; el-Enbiyâ 21/28; es-Sebe 34/23; ez-Zümer 39/3.

⁷²² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/263-266.

⁷²³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/422; 9/15; 12/176-177, 237-238.

⁷²⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 15/279.

⁷²⁵ el-Bakara 2/254; es-Sebe 34/23.

yokluğu çerçevesinde tartışmamakla birlikte, peygamberlerin ve salih kimselerin “Allah’ın izni” ile şefaet etmelerini, Allah’ın rahmetinin bir tecellisi olarak zımnen değerlendirdiği anlaşılmaktadır.⁷²⁶

2.3.6.7. Allah’ın İrade Etmesi ile İlgili Âyetler

Fadlallah’a göre “*Allah’ın izni ile*” kullanımı, genellikle Kur’ân’da Allah’ın eşyaya koymuş olduğu özelliklerdeki tabii sebepler ve şartları ifade etmektedir.⁷²⁷ Allah Teâlâ’nın insan, yaşam ve kainattaki genel düzeni belirlemesi de bu çerçevede değerlendirilmektedir. Tüm mevcudat evrene konulmuş bu genel kaideler çerçevesinde yaşamaktadır. Bu genel kanunlar insanın fiillerinin sorumluluğunu almasına bir engel teşkil etmemektedir. Çünkü insana verilen irade de bu kanunlar çerçevesinde değerlendirilmelidir. İnsanın iradesi, Allah’ın iradesine bağlıdır. Âyette ifade edilen “*Allah dilediğini rahmetine dâhil eder...*”⁷²⁸ ilkesi, hak kazanmayı ifade eder. Buna göre kişi, kendi benliğini geliştirerek manevîyatı ve amelleri ile Allah’ın rahmetini elde etmektedir.⁷²⁹ Müellif, insanın fiillerini kendi iradesiyle gerçekleştirdiğini ve ilahî bir zorlamanın söz konusu olmadığını belirtmektedir.

Örneğin münafıkların “hastalığının daha da artırılması”nın Allah’a isnat edilmesi yine “eşyaya hükmeden doğa kanunlarının müsebbibinin Allah Teâlâ olması” sebebiyledir. Burada kastedilen kâinattaki sebep-sonuç ilişkisi, nedenselliktir. Fakat bu fiilin kula nispet edilmesine engel değildir. Nitekim irade eden ve fiilin direkt yaratıcısı insandır. Dolayısıyla münafıkların nifak hastalığının daha da artırılması, kendi irade ve tercihlerinin ve bunda ısrarcı olmalarının sonucudur. Örneğin Kur’ân’da yer alan “...yalanlamaları sebebiyle onlara acı bir azap vardır.”⁷³⁰ ibaresi, neden-sonuç ilişkisinde sorumluluğun tam anlamıyla kişiye ait olduğunu ortaya koymaktadır.⁷³¹⁷³²

⁷²⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/416-417; 15/280.

⁷²⁷ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/365.

⁷²⁸ el-İnsân 76/31.

⁷²⁹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 19/327.

⁷³⁰ el-Bakara 2/10.

⁷³¹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/131.

⁷³² Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/218, 280.

2.3.6.8. Allah’a İsnat Edilen Fiiller

Allah’ın münafıklarla alay etmesiyle ilgili âyet⁷³³ hakkında Fadlallah buradaki ifadenin mecaz olduğunu düşünmektedir. Bu mecazî ifade ile münafıkların yaptığı davranışlar küçümsenmektedir. Fadlallah burada iltifat sanatı olmasını da mümkün görmektedir.⁷³⁴

Fadlallah’a göre Allah Teâlâ’ya isnat edilen “istiva (yönelme)” eylemi, tenzih anlayışı çerçevesinde hakiki anlamda anlaşılması mümkün değildir. Bu kelime ile istiare yapılmış ve göklerin ve yerlerin yaratılması kastedilmiştir.⁷³⁵

2.3.6.9. Rec’at

İmâmiyye Şîa’sına göre rec’at kavramı, üzerinde tam bir ittifak sağlanamayan tartışmalı meselelerden biridir. Genel anlamda “ölümden sonra diriliş”i ifade eden bu kavramın zamanı ve mahiyeti konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. En yaygın anlayışa göre rec’at, “Allah’ın, ölenlerin bir kısmını öldükleri surette dünyaya geri döndürerek bazılarının derecelerini yükseltmesi, bazılarının ise aşağılanması” şeklinde tanımlanmaktadır.⁷³⁶

Fadlallah’ın bu konudaki görüşü net değildir. Fadlallah, “*Sonra, şükredesiniz diye ölümünüzün ardından sizi tekrar dirilttik.*”⁷³⁷ âyetinden hareketle dünyada iken yeniden dirilişin mümkünatından bahsetmektedir. Bunun bir doktrin olarak gerçeklikten uzak olmadığını düşünmektedir. Bu bağlamda Ehl-i Beyt imamlarının rec’at edeceğine dair gelen rivâyetlerin birbirine tezat ettiği ve karmaşık olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle Şîî âlimlerden bazılarının ilgili rivâyetleri mecazî olarak anladıkları ve bunların şahısların değil hükümün geri dönmesi anlamında yorumladıklarını belirtmektedir. Kendisinin nihaî anlamda görüşü ise hadislerin metni sabit ve delaleti buna yönelik olduğunda hadislere icmalen iman etmek gerektiğidir.⁷³⁸

⁷³³ el-Bakara 2/15.

⁷³⁴ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/139.

⁷³⁵ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/186.

⁷³⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü ’l-makâlât fi ’l-mezâhibi ’l-muhtârât*, 89-90; Emîn, *A ’yânu ’ş-Şîa*, 1/48-53; Fırlıklı, *İmâmiyye Şîası*, 221-223; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şîa Polemikleri*, 95-113; İlyas Üzümlü, “Rec’at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/504-506.

⁷³⁷ el-Bakara 2/56.

⁷³⁸ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/282-283.

Değerlendirme

Bu bölümde, Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın kelimî görüşleri, geleneksel Şîî öğretiler çerçevesinde değerlendirilmektedir. Fadlallah'ın yaklaşımı, Şîî kelamın klasik kavramlarını reddetmekten ziyade onları ahlâkî temeller ve aklî sorumluluk anlayışıyla yeniden yorumlamaya yöneliktir. Örneğin onun düşüncesinde iman, yalnızca kalbî bir tasdik değil, bireyin ahlâkî ve sosyal sorumluluklarını üstlenmesini de içeren bilinçli bir tercihtir. İman ve amel arasında ayırım yapmaz; amelsiz imanı eksik görmektedir. Aynı şekilde insanın iradesiyle ilgili konuları sorumluluk ve bilinçli olma hâli kapsamında değerlendirmektedir. Bu meseleleri yorumlarken insanın eyleme dönük bir şuur taşıması gerektiğini daima vurgulamaktadır.

Peygamberlerin masumiyeti, şefa'at ve rec'at gibi konularda ise Fadlallah'ın rivâyet geleneğine bağlı kaldığı dolayısıyla Şîî mezhep kimliğinin bu meselelerde güçlü biçimde hissedildiği görülmektedir. Bu bağlamda görüşlerini Kur'ân, sünnet ve akıl merkezli temellendirse de özellikle imamların masumiyeti gibi Şîîliğe özgü doktrinleri muhafaza ettiği açıktır. Masumiyet anlayışını ise daha çok ahlâkî ve örneklik yönüyle temellendirmekte peygamberlerin ve imamların ilahî rehberlik vasfını ahlâkî kusursuzlukla ilişkilendirmektedir.

Mûcize anlayışında ise daha farklı bir yaklaşım benimsemektedir. Hissî mûcizeyi tümüyle reddetmemekle birlikte, Kur'ân'da yer alan "inşikaku'l-kamer" gibi örneklerde akıllı ön plana çıkarmakta ve bu tür olayları literal değil, konuyla ilgili rivâyetleri reddederek anlam merkezli yorumlamaya yönelmektedir. Ona göre Kur'ân, sadece edebî bir mûcize değil; içinde barındırdığı hukukî, ahlâkî, ibadî ve tarihî öğelerle hayatın tüm yönlerini kuşatan ilahî bir rehber olması bakımından da mûcizedir.⁷³⁹

Sonuç olarak Fadlallah'ın kelimî yaklaşımı, klasik Şîî inanç esaslarını koruyan fakat bu esasları ahlak, akıl ve bireysel sorumluluk temelinde yeniden yorumlayan dinamik bir çizgi sunmaktadır. Bu yönüyle hem geleneksel Şîî düşünceye bağlı kalmakta hem de çağdaş sorunlara karşı cevap üretebilecek bir kelam anlayışı ortaya koymaktadır.

⁷³⁹ Fadlallah'ın Kur'ân tasavvurunda Kur'ân, eşsiz edebiyatıyla anlamın dondurulduğu bir metin değil, bireysel ve toplumsal dönüşümün kendisiyle sağlandığı dinamik ve pratiğe yönelik bir metindir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 1/28-29.

3. TEFSİRİN İÇTİMÂÎ YÖNÜ

Bu bölümde, Fadlallah'ın tefsirine dair örnekler ve analizler sunularak onun toplumsal sorunlara yaklaşımı ve meseleleri âyetler üzerinden nasıl çözümler getirdiği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu inceleme, Fadlallah'ın tefsirini sosyolojik ve modern bir perspektiften değerlendirirken, onun Kur'ân'ın evrensel mesajlarını çağdaş dünyaya nasıl uyarladığını da ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim Fadlallah tefsir derslerini yapma ve tefsir yazma amacını, hayatı Kur'ân'dan hareketle inşa etme ve güncel meseleleri Kur'ân ışığında değerlendirme, şeklinde belirtmektedir.⁷⁴⁰ Ayrıca ona göre tefsirin hayatın her alanına etki edecek bir yönü olmalıdır. Fadlallah bunu “Çarşılarda, salonlarda, kamusal alanlarda ve evlerde Kur'ân ile aynı çizgide hareket edin. Onun kavramlarını hayatınıza dâhil edin. Kur'ân ne kadar hayatınıza dâhil olursa Kur'ân'a verdiğiniz değer o kadar yüksektir.”⁷⁴¹ şeklinde bir söylemle ifade etmektedir. Bu da onun tefsirinin eylem odaklı bir tefsir olduğunu göstermektedir.

3.1. İnsan ve Toplum

İçtimâî tefsirin en temel konuları insan, toplum ve toplumsal ilişkilerdir. Bu bağlamda ilgili meseleler ve sorunlar Kur'ân merkezli bir perspektifle çözüme ulaştırılmaya çalışılmaktadır. Buradaki gaye, birey ve toplum için Allah Teâlâ'nın rızasına uygun bir sistem oluşturmaktır. Bu kapsamda toplumsal yapılar, aile, toplumsal adalet ve adaletsizlik gibi konular içtimâî tefsirin inceleme alanına dâhil olmaktadır.⁷⁴²

3.1.1. İnsanlığın Kökeni

Tarihi süreçte insanın yaratılışı ile ilgili olarak çeşitli teoriler ortaya konulmuştur. Bunlar arasında en çok kabul gören iki temel teori bulunmaktadır: Türler arasında geçişin olduğu düşünülen evrim teorisi ve türler arasında bir irtibat olmadığı düşünülen yaratışçılık (hilkat) anlayışıdır. Bazı araştırmacılar, ilk dönemden beri İslam filozoflarında, Şii-İmamî, Şii-bâtınî düşüncede ve İbn Arabî gibi sûfî yorumda evrim

⁷⁴⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/30.

⁷⁴¹ Fadlallah, *en-Nedve*, 1/241-242.

⁷⁴² Kahraman, *Sosyolojik Tefsir*, 168.

düşüncesine benzer şekilde tekâmül anlayışının veyahut Hz. Âdem öncesi başka insanların yaratıldığı anlayışının var olduğunu belirtmektedirler. Ancak genel temayül, canlı türlerinin birbirinden irtibatsız bir şekilde yaratıldığı ve insanların Hz. Âdem ve Hz. Havva'dan türediği görüşüdür.⁷⁴³

Fadlallah, insanlığın kökeni ile ilgili olarak klasik görüşü savunmaktadır.⁷⁴⁴ Fadlallah'a göre öncelikle Kur'an'ın zâhirî bu konuda aslî delildir ve Hz. Âdem'in insanlığın atası olduğunu ortaya koymaktadır. Buna göre insanlık, Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'dan türemiştir.⁷⁴⁵ Fakat bu, insandan önce farklı bir varlık türünün yaratılmış ve neslinin yok edilmiş olmasını reddetmez. Hatta Bakara sûresindeki Hz. Âdem kıssası bu durumu teyit etmektedir.⁷⁴⁶ Bu bağlamda evrim teorisine değinen Fadlallah tabîî olarak bu teoriyi reddetmektedir. Ona göre Darwin'in ortaya attığı bu görüş ilmî yaklaşımdan uzak olmakla birlikte nihayetinde yalnızca bir teoridir.⁷⁴⁷

İnsanın kökeni ile ilgili diğer bir konu olan ikinci nesildeki üremenin nasıl olduğu konusundaki tartışmalar büyük bir girdap oluşturmaktadır. Ensest ilişki kavramı çerçevesinde incelenen bu konu, bazı İslam âlimleri tarafından da reddedilen bir husustur.⁷⁴⁸ Fadlallah'ın bu konudaki yaklaşımı ise olumludur. Ona göre insanın bu duruma karşıt psikoloji geliştirmesi eğitimsel bir sonuçtur. Allah Teâlâ'nın ilk başta duruma izin vermesi ve herhangi bir hüküm koymaması da belirli bir mekân ve

⁷⁴³ Konuyla ilgili tartışmalar ve ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer, 2015), 153, 157-173, 221-236; Tabatabaî, *el-Mizân*, 4/136-139, 146-147; Süleyman Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX (1975), 127-146; İsmail Yakıt, "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998); İsmail Yakıt, "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler", *Felsefe Arkivi* 24 (1984), 101-122; İsmail Yakıt, "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi", *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu* II (2007), 179-189; Fatih Özgökman, "Evrin Teorisi Tanrı İnancını Dışlar mı?", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 41-60; Mehmet Bayrakdar, "Tekâmül Nazariyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/337-339.

⁷⁴⁴ Buna göre yaratılış Hz. Âdem ve Hz. Havva ile başlamakta ve onların çocukları ile devam edelmektedir. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/131-165; 3/99; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*, 1/96-122; 3/7.

⁷⁴⁵ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 16/153.

⁷⁴⁶ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 4/22-23.

⁷⁴⁷ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 4/24-25.

⁷⁴⁸ Abduh - Reşîd Rızâ, *Menâr Tefsiri*, 4/373-381; Ateş Süleyman, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 2/189-193; Mustafa İslamoğlu, *Yaratılış ve Evrim* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016), 277-279.

zamanda geçerli olan maslahat ve mefsedet içeren Şerîatîn değişmesine, nesih konusuna dair bir örnek oluşturmaktadır.⁷⁴⁹

3.1.2. İnsanların Eşitliği

Fadlallah’a göre Allah’ın rubûbiyeti karşısında tüm insanlar eşittir ve bu konuda bir ayrıcalık söz konusu değildir. Buna göre insan kendi değerini amelleri ile belirlemektedir. Onu diğerlerinden ayıran şey, eylemleridir. Bu durum, Hz. Peygamber’den rivâyet edilen “...Amellerinin öne geçiremediği kimseyi nesebi öne geçiremez.” hadisi ile uyum içerisinde bir görüştür. Âyette ifade edilen “...*sizin amelleriniz size bizim amellerimiz bizedir*”⁷⁵⁰ ibaresinin insanın görev ve sorumluluğunu bildiren ve çevresinde olan bitenlere karşı onu düşünmeye sevk eden bir ilke olduğunu düşünmektedir. ⁷⁵¹ “*Onlar bir ümmetti gelip geçti. Onların kazandıkları kendilerinin, sizin kazandıklarınız sizindir...*”⁷⁵² âyetini “*Hiçbir günahkâr başkasının günah yükünü yüklenmez ve onunla yargılanmaz. İnsan için yalnız kendi çalıştığına karşılığı vardır.*”⁷⁵³ âyetleri ile ilişkilendirerek tefsir eden Fadlallah İslamî kaidelerin, kişiye bireysel sorumluluğu gerekli kıldığını düşünmektedir.⁷⁵⁴

Fadlallah’a göre İslam’ın toplumsal adalet anlayışı, bireyin sorumluluğu ve davet bilinci, bireysel ve toplumsal boyutlarıyla bir bütün oluşturmaktadır. Fadlallah, “*O’nun rızasını isteyerek Rablerine sabah akşam dua edenlerle birlikte olmaya devam et! Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme! Arzusuna uymuş ve işi gücü aşırılık olduğu için kalbini bizi hatırlamaktan habersiz kıldığımız kimseye boyun eğme!*”⁷⁵⁵ âyetinin bu konular etrafında şekillenen ilahî mesajları içermekte olduğunu ve müminlerin iman, eylem ve toplumsal duruş açısından nasıl bir yol

⁷⁴⁹ Bu konuda Tabâtabâî de benzer şekilde düşünmektedir. Ona göre insanlar Kur’ân’ın açıkladığı üzere Hz. Âdem ve Hz. Havva’dan başlayarak onların kardeşlerinden gelen nesille devam etmiştir. Kardeşle evlilik meselesinde yasaklama veya izin ise sabit tekvinî bir hüküm değil, maslahat ve zarara bağlı teşriî bir hükümdür. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 10/355-357; Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/144-146.

⁷⁵⁰ el-Bakara 2/139.

⁷⁵¹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/468.

⁷⁵² el-Bakara 2/134, 141.

⁷⁵³ en-Necm 53/37-38.

⁷⁵⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/469.

⁷⁵⁵ el-Kehf 18/28.

izlemesi gerektiğini açıkladığını belirtmektedir. Bu çerçevede bireyin ve toplumun İslam'daki konumunu değerlendirmek mümkündür.

İslam, bireyler arasında toplumsal statüye dayalı bir ayrımcılığı reddetmektedir. Fakir-zengin ayrımının sosyal adaletsizliğe yol açtığı toplumlarda, İslam'ın önerdiği eşitlikçi yapı, takva temelinde şekillenmektedir. Zenginlerin sahip oldukları imkânları üstünlük vesilesi olarak görmeleri, Hz. Peygamber'in davet metoduna aykırı bir tutumdur. Buna göre davet sürecinde, müminlerin fakir veya zengin olmalarına bakılmaksızın, onların samimi bağlılıkları temel alınmalıdır. Allah'ın elçisi, ayrıcalıklı sınıfların beklentilerine göre değil, takva ve iman ekseninde bir birlik oluşturmayı amaçlamıştır.⁷⁵⁶

Fadlallah'a göre Allah katında üstünlük, sosyal konumla değil, takva ile belirlenmektedir. Müminler arasında kardeşlik bağı, ekonomik veya toplumsal statüye göre değil, inanç ve samimiyet temelinde kurulmalıdır. Bu nedenle, bireyler arasında haklar ve sorumluluklar eşit olup hiçbir ayrıcalık bu dengeyi bozmamalıdır. Toplumsal dengenin sağlanması için müminlerin birbirlerini desteklemesi ve dayanışma içerisinde hareket etmesi gerekmektedir.

Ayrıca, bireylerin dünya hayatının süsüne kapılmamaları gerektiği vurgulanmaktadır. Fadlallah'a göre servet, mevki ve sınıfsal ayrıcalıklar, bireylerin risalet ruhundan uzaklaşmasına ve Allah'ın çizgisinden sapmasına neden olmaktadır. Çünkü dünyevî hedeflere odaklanmak, bireyin manevî gelişimini sekteye uğratabilir ve onu asıl gayesinden uzaklaştırabilir. Bu durumun, mümin fakir toplumu küçümseme, onlardan rahatsız olma ve uzaklaşma gibi eğilimleri beraberinde getirdiği ifade edilmektedir. Buna göre müellif aristokrat sınıfın İslam'ı toplumsal üstünlüklerini pekiştirecek bir araç olarak görme çabalarına karşı bir duruş sergilenmesi gerektiği belirtmektedir. Fadlallah'ın meseleye çözüm teklifi olarak iman edenlerin, kulluk bilinciyle hareket ederek hayatlarının merkezine yalnızca Allah Teâlâ'yı koymaları gerektiğini vurgulamaktadır.

Fadlallah'a göre, zenginlerin İslam'ı kendi çıkarlarına hizmet edecek şekilde değerlendirme eğilimi içinde oldukları gözlemlenmektedir. Bu bağlamda İslam hükümlerinin lüks ve gösterişli bir yaşam tarzını meşrulaştıracak biçimde yorumlanma çabalarının bulunduğu belirtilmektedir. Oysa Kur'an'da müminlerin, şariat çizgisine

⁷⁵⁶ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/186.

sadık kalarak yaşam tarzlarını Allah'ın emirlerine en uygun şekilde düzenleme arayışında oldukları ifade edilmektedir.

Fadlallah her insanın iman ve eylemlerinden bireysel olarak sorumlu olduğunu vurgulamaktadır. Allah Teâlâ'ya yönelenler, O'nun rızasını gözeterek hareket etmeli ve dünyaya dair kazanımların aldaticılığına kapılmamalıdır. Bu sorumluluk, bireyin sadece kendisini ilgilendiren bir mesele değil, aynı zamanda toplumu da etkileyen bir durumdur. Toplumun manevî ve ahlâkî olarak yükselmesi, bireylerin sorumluluklarını yerine getirmeleriyle mümkündür.

Özetle Fadlallah, *“O'nun rızasını isteyerek Rablerine sabah akşam dua edenlerle birlikte olmaya devam et! Dünya hayatının süsünü isteyerek gözlerini onlardan çevirme! Arzusuna uymuş ve işi gücü aşırılık olduğu için kalbini bizi hatırlamaktan habersiz kıldığımız kimseye boyun eğme!”*⁷⁵⁷ âyeti kapsamında İslam davetçilerinin ve âlimlerinin, toplumsal statü farklılıklarına karşı dikkatli olmaları gerektiğini belirtmektedir. Onların, imtiyaz sahibi kesimlerin baskılarına boyun eğmemesi ve toplumun zayıf kesiminden uzaklaşmamaları gerektiğini ifade etmektedir. Toplumda dinî konum veya resmî makam elde edenlerin, iman sahibi fakirlerden koparak otoritenin etkisi altına girebileceğini, bu durumun ise İslam'ı açık ve net bir şekilde ortaya koyma cesaretini zayıflatacağını belirtmektedir.

İslam'ı, güç ve statü sahibi kesimlere entegre olarak daha iyi bir konuma taşımayı savunan anlayışın eksik ve yanlış olduğunu dile getirmektedir. Zengin ve lüks içinde yaşayan topluma uyum sağlamanın, davetçilerin sorumluluk bilincini ve İslam'ın özünü zayıflatacağı tehlikesi ile karşı karşıya kalabileceğini ifade etmektedir. Fadlallah'a göre, Müslümanların toplumun sosyal statü gibi bozuk değerlerine teslim olmadan inançlarına sıkı sıkıya bağlı kalmaları gerekmektedir.⁷⁵⁸

3.1.3. Kölelik

Fadlallah, kölelerle ilgili Kur'an'da yer alan hükümleri, İslam'ın vakıayı dikkate alan gerçekçi bir din olması zemininde ele almaktadır. Ona göre İslam bir değişimi öngördüğünde insanın dâhilî ve haricî psikolojik etmenlerini değerlendirmekte ve buna göre karar vermektedir. Bu bağlamda kölelerle ilgili âyetler

⁷⁵⁷ el-Kehf 18/28.

⁷⁵⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/331-337.

tetkik edildiğinde söz konusu âyetlerde⁷⁵⁹ köleliğin kaldırılmasının hedeflendiği görülmektedir. Kölelerin özgürleştirilmesinin teşvik edilmesi, buna ibadet anlamının yüklenmesi, savaş haricinde köle edinme kaynağının kapatılması gibi unsurlar İslam'ın uzak hedefinin köleliği kaldırma olduğunu ortaya koymaktadır. İçsel değişimin, bilinçaltı değerlerin ve kültürel bilincin değişiminin zaman almasının Avrupa ve Amerika'da siyahilere yönelik tavırlarında da görmek mümkündür. Bu anlamda İslam, realiteyi göze almış ve sosyal, psikolojik, kültürel, ekonomik etkileri olan bu değişimin sağlanmasını buna göre düzenlemiştir.⁷⁶⁰

Fadlallah'ın cariye ve köle hukuku ile ilgili âyetlerde ilgili hükümleri günümüzde nasıl icra edileceği meselesine alenen değinmediği görülmektedir. Çünkü bu konu hem hukukî bir konu olup fıkıh ilminin konusudur hem de günümüzde işlevini kaybetmiş olması dolayısıyla üzerinde tartışma gerektirmeyen bir meseledir.⁷⁶¹ Fakat bu onun konuya hiç temas etmediği anlamına gelmemektedir. Müfessir, kölelik konusunu bazı yönlerden ele almaktadır.

“*Elinizin altındakilerle evlenin*”⁷⁶² âyetinde Fadlallah, cariye ile evlilik meselesinin günümüzde nasıl olması gerektiğine dair bir yorum yapmamaktadır.⁷⁶³ Ancak âyetin makasid yönüne dikkat çekerek evliliklerde dikkate alınması gereken en önemli unsurun iman birliği olduğunu vurgulamaktadır. Âyetin devamındaki “*Hepiniz birbirinizdensiniz/hepiniz aynı kökten gelmektesiniz*” ibaresine atıfta bulunarak bireylerin aynı insanlık ailesine mensup olduklarını ve sosyal sınıfların bu bağlamda bir ayrım oluşturmadığını ifade etmektedir. Ona göre iman birliği, evlilikteki temel bağlayıcı unsurdur ve eşlerin aynı inanç ve dinî değerleri paylaşmaları evliliğin temelini oluşturur. Bu bağlamda toplumsal statülerin ve bu statülerin sonucu olarak ortaya çıkan hukukî kararların, insan benliği üzerinde derin bir anlam ifade etmediğini belirtmektedir.⁷⁶⁴

Fadlallah, “*sahiplerinin izniyle onlarla evleniniz*” ifadesi bağlamında bir başka konuya daha değinmektedir. Müellife göre bu âyet ile cariyelerin “*birbirinizdensiniz*”

⁷⁵⁹ en-Nisâ 4/24; el-Mü'minûn 23/6; en-Nûr 24/32-33.

⁷⁶⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/51-53.

⁷⁶¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/163.

⁷⁶² en-Nisâ 4/23-24.

⁷⁶³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/152-153.

⁷⁶⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/162, 164.

ibaresiyle de vurgulandığı gibi bir “mülk” olarak değerlendirilmesi yerine “aile fertlerinden veyahut ev ahalisinden” biri olarak görülmesi istenmektedir.⁷⁶⁵ Bu bağlamda onun cariyelere yönelik yaklaşımı insanî ve sosyal değerlere dayandırılması gerektiği yönündedir. Cariyelerin birer birey olarak kabul edilmesi ve haklarının korunması gerektiği ifade edilmektedir. Bu görüş, İslam’ın sosyal adalet anlayışını ve insan haklarına verdiği önemi yansıtmaktadır.

Örneğin “İçinizden evli olmayanları, köle ve cariyelerinizden evlenmeye ehliyet sahibi olanları evlendirin...”⁷⁶⁶ âyeti bağlamında Fadlallah, bu âyetin günümüze yansımalarının fakir kimselerin evlendirilmesine destek olma şeklinde ele almaktadır.⁷⁶⁷ Fadlallah bu yorumu ile kölelik ve cariyelik gibi kavramların kurumsal anlamda işlerliğinin devam etmediğini ve âyetin özünde sosyal adalet ve toplumun zayıf kesimlerine yardım etme mesajını taşıdığını vurgulamaktadır. Nitekim Ona göre fakirlik insana ait zorunlu bir sıfat değil, harici şartlara bağlı değişkenlik arz edebilen bir durumdur; insanın değerini belirleyen bir unsur değildir.⁷⁶⁸ Fadlallah’ın bu yorumu, âyetin esas amacını fakirlerin sosyal ve ekonomik durumlarını iyileştirmek olarak yeniden tanımlamaktadır. Ayrıca, toplumsal sınıfların evlilik kurumu için çok önemli olmadığını düşünmektedir. Evlilikte asıl birleştirici unsur, inanç birliğidir.⁷⁶⁹ Böylece onun meseleyi toplumsal ıslah çerçevesinde ele almasından bahsedilebilir.

Mükâtebe⁷⁷⁰ anlaşmasından bahsedilen âyetlere⁷⁷¹ yaptığı yorumlarda ise İslam’ın köleleri özgür bırakma politikasının bir parçası olarak bahsetmekte ve bunun anlaşmanın ayrıntılarını ele almaktadır. Ayrıca müellif, kölelerin zekât verilecek kimselerden⁷⁷² sayılmasını da bu görüşüne delil getirmektedir.⁷⁷³ Fadlallah, mükâtebe yoluyla anlaşmaları ve zekât yükümlülüğü bağlamında köleliğin İslam’daki yerini ele

⁷⁶⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 4/164.

⁷⁶⁶ en-Nûr 24/32.

⁷⁶⁷ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/180-183.

⁷⁶⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/180.

⁷⁶⁹ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 4/162.

⁷⁷⁰ Mükâtebe, bir kölenin belirli bir bedel karşılığında özgürlüğünü kazanmasını sağlayan bir anlaşmadır. Fadlallah’a göre de İslam’ın kölelikten kurtuluşu teşvik eden yaklaşımının somut bir örneğini teşkil etmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/184.; Fahrettin Atar, “Mükâtebe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 31/530-532.

⁷⁷¹ en-Nûr 24/33-34.

⁷⁷² et-Tevbe 9/60.

⁷⁷³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/187-188.

alırken, köleleri özgürleştirme yönündeki İslamî politikayı vurgulamaktadır. Fadlallah, bu tür anlaşmaların İslam'ın köleliği ortadan kaldırma hedefinin bir parçası olduğunu söylemekte ve mükellefiyetin yerine getirilmesinin önemini belirtmektedir. Ayrıca, kölelerin zekât verilecek kimselerden sayılması da İslam'ın sosyal adalet anlayışını yansıtmaktadır. Zekâtın, toplumun en alt tabakasında yer alan bireyleri destekleyerek onların özgürlüğüne kavuşmasına katkı sağlama amacı taşıdığını ifade eden Fadlallah, bu durumu İslam'ın köleleri özgürleştirme politikasının bir başka delili olarak sunmaktadır.

3.1.4. Yetimler ve Toplumsal Sorumluluk

Fadlallah'a göre İslam'da yetimin bir saygınlığı bulunmaktadır. Çünkü yetim çocuk toplumdaki zayıf halkayı temsil etmektedir. İşte toplumsal yapının bir sonucu olarak İslam, Fadlallah'ın zayıf kesim olarak isimlendirdiği bu kesim için topluma koruyucu rolü vererek bu kimseleri güçlendirmeyi hedeflemektedir. Bireyleri yetimlere karşı yerine getirilmesi gereken görevlere karşı hazır olmakla görevli kılmakta ve bu yükümlülüklerini yerine getirirken de yetim kimsenin hak ve sorumluluklarını korumak için çalışmaları konusunda uyarmaktadır. Bu sebeple bakmakla sorumlu akrabaların yetim bir kızla evlenip bu kızın malını almaması, yetim kıza mehir vermemesi, yetim bir çocuğun malının akrabaları tarafından gasp edilmemesi, malının değerinin düşürülmemesi gibi aile hukuku ve toplumsal hukuk ile ilgili özel hükümler indirilmiş ve dinî, psikolojik ve hukukî direktiflerle yetimler koruma altına alınmıştır.⁷⁷⁴

Fadlallah, yetimin malının korunmasına yönelik “*Rüşüne erinceye kadar yetimin malına, onun yararına olmadıkça el sürmeyin*”⁷⁷⁵ âyetini incelerken, İslam hukukunun yetim malı üzerindeki tasarrufları sıkı kurallara bağladığını vurgulamaktadır. Yetimin malına zarar vermemek, onu kötü niyetli kullanımlardan korumak esastır. Ayette geçen “*yetimin malına yaklaşmayın*” ifadesini mecazî bir vurgu olarak ele almakta ve buradaki yasağın kesinliğini öne çıkarmaktadır. Fakat bu yasak mutlak değildir; “*ancak en iyi yöntemle*” ifadesi, yetimin malını koruma ve

⁷⁷⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 4/31-34.

⁷⁷⁵ el-İsrâ 34.

geliştirme amacıyla adil bir şekilde tasarrufta bulunmanın mümkün olduğunu belirtmektedir.

Bu doğrultuda Fadlallah, yetim malına tasarruf hakkı olan kişileri de belirlemektedir. Yetimin malı üzerinde işlem yapacak kişinin özel bir vasi olması gerektiğini, eğer böyle biri yoksa adil bir müçtehit veya güvenilir müminlerden birinin bu görevi üstlenmesi gerektiğini söylemektedir. Burada, fıkıh kaynaklarında detaylandırılmış olan hukukî süreçlere de atıfta bulunmaktadır. Ona göre “*en iyi*” ifadesi, her zaman ideal olanı değil, mevcut şartlarda yapılabilecek en doğru seçeneği ifade etmektedir. Yani yetimin malı ile ilgili işlemlerde, mutlak mükemmellik aranmaz, ancak en iyi ve en güvenli seçenek tercih edilmelidir.

Yetimin korunması süreci, onun reşit olmasına kadar devam eder. Âyette geçen “*reşitlik ve olgunluk yaşına ulaşana kadar*” ifadesi, kişinin fiziksel ve zihinsel olarak kendine yeterli hâle geldiği noktayı ifade etmektedir. Fadlallah’a göre bu dönem, yalnızca biyolojik olarak büyümeyi değil, aynı zamanda malî tasarruf yapabilecek bir bilinç seviyesine ulaşmayı da içerir. Reşitlik çağına erişen yetim, artık malı üzerinde tamamen bağımsız bir tasarruf hakkına sahip olur ve yasal anlamda yetim statüsünden çıkar. Ancak onun toplumsal anlamda hâlâ korunmaya ve desteklenmeye ihtiyacı olabilir.

Fadlallah, yetimlerin yalnızca mal varlıklarının değil, aynı zamanda psikolojik ve sosyal yönden korunmasının da önemli olduğunu belirtmektedir. Yetimler, sevgi ve merhametle büyütülmeli, toplumdan dışlanmamalı ve ihmal edilmemelidir.⁷⁷⁶ Ona göre İslam’ın sosyal adalet ilkeleri, sadece ekonomik yardımla sınırlı değildir; yetimin insanî ve ahlâkî değerler içinde yetiştirilmesi de toplumun sorumluluğundadır. Ayrıca yetimlerin toplumdaki konumunu güçlendirmek için onları bağımlı bireyler olarak değil, desteklenmesi gereken fertler olarak görmek gerektiğini savunmaktadır. Fadlallah’a göre İslam’ın adalet anlayışı, yetimleri sadece korunması gereken mağdurlar olarak değil, ileride topluma katkı sağlayacak bireyler olarak ele almaktadır.

⁷⁷⁶ Fadlallah, Irak’tan Lübnan’a geldiğinde kurumsallaşma yoluna gitmiş ve bu amacı doğrultusunda pek çok müessesenin açılması ve topluma kazandırılması yönünde çalışmıştır. Toplumsal hizmete yönelik olarak açtığı kurumlar arasında Cami, okul, hastane, yetimhane ve yardım dernekleri bulunmaktadır. Dolayısıyla Fadlallah’ın düşünce ve eylem birliği içerisinde hareket etmesinden bahsedilebilir. O hem insanları yetimler konusunda teşvik etmiş hem de yetimler için bizzat kendisi çaba göstermiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah’ın İslam Düşüncesindeki Yeri*, 135-140.

Bu nedenle, yetimlerin eğitimi, kişisel gelişimi ve topluma entegrasyonu konularına önem verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.⁷⁷⁷

3.2. Kadın, Evlilik ve Aile

3.2.1. Kadın

Kadın meselesi ile ilgili pek çok konunun bu başlık altında değerlendirilmesi mümkündür. Ancak tezin sınırlılıkları ve bazı konuların interdisipliner açıdan incelenmesinin gerekmesinin bir neticesi olarak bu mesele ile ön plana çıkan bazı temel konular üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Fadlallah'ın tefsirini içtimâî tefsir ekolü açısından ele aldığımız için ilgili konularda psikososyal açıdan yaptığı vurguları ele almaya çalıştık. Buradan hareketle kadın meselesi ile ilgili olarak çok eşlilik, kadının şahitliği, kadının biat etmesinin anlam ve önemi, tesettür meselesi, “nefs-i vahide” kavramına verilen anlam ve kadının yaratılış açısından değeri, cinsel ilişki bağlamında kadınların “tarla” şeklinde tavsif edilmesi, kadınların doğasının hile ve aldatmaya yatkın olduğuna dair “sizin tuzağınız büyüktür” âyetinin tahlili ve Hz. Meryem ile ilgili kıssada erkeğin kadından üstün olup olmadığına dair yaptığı yorumlar örnek olarak zikredilmiştir.

Fadlallah, bazı konularda gelenekle aynı çizgide görüş beyan ederken bazı konularda yaşadığı dönemin anlayışına uygun olarak konuları güncel meseleler etrafında yenilikçi bir anlayışla ele aldığı görülmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla çok eşlilik, kadının şahitliği ve miras meselesinde gelenekle aynı doğrultuda düşünmektedir.

Fadlallah klasik görüşle uyumlu olarak çok eşlilikle ilgili olumlu düşünmektedir.⁷⁷⁸ Bu durumu, “bir hükmün faydasının zararından fazla olması o ilkenin olumlu/helal olmasını sağlar” ilkesi çerçevesinde değerlendirmektedir. Buna göre çok evlilikte itiraz edilen bazı olumsuz yönleri kabul etmekle birlikte olumlu yanlarının daha fazla olması sebebiyle bu tür evliliğin meşru ve geçerli olduğunu

⁷⁷⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 11/105-106.

⁷⁷⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: İhyâu't-Türâs el-Arabî, ts.), 3/104-110; Ebû Ali Fazl bin Hasan et-Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an* (Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 2006), 3/9-14.

söylemektedir. Ona göre çok eşlilik hem erkek hem de kadın açısından cinsel ve toplumsal sorunlara karşı doğal bir çözümdür. Ayrıca bu tür bir evlilik zorunluluk değil, bir izin ve bir ruhsattır. Buna göre insan kendi koşullarını değerlendirmeli ve buna göre bu ruhsatı uygulamalıdır. Ayrıca çok eşlilik adalet temeline dayanmalı bu adalet maddî imkânlar açısından sağlanmalıdır.⁷⁷⁹ Fadlallah bu konuyu kadının değeri ve erkeğin üstünlüğü meselesi çerçevesinde değil toplumun düzeninin sağlanması açısından değerlendirmektedir. Fadlallah, şahitlik ve miras meselesini de benzer bir yaklaşımla ele almaktadır.

Kadının şahitliği meselesi, onun duygusal tarafı ile alakalıdır ve bu bir realitedir.⁷⁸⁰ Bazı kadınların belirli işlerde uzmanlaşması ve tarihsel süreç içerisinde kadınların toplumsal hayata daha fazla katılım sağlaması bu hükmü değiştirmemektedir. Çünkü bu hüküm kadın tabiatına uygun olarak verilmiştir. Ancak bu bir değer durumunu ifade etmez. Bir eksiklik veyahut bir aşağılama söz konusu değildir.⁷⁸¹ Miras⁷⁸² konusundaki paylaşım ise erkeğin kadına tercih edildiği anlamına gelmemekte aksine hukuk ve görev arasındaki dengenin sağlanması içindir. Mesele sorumluluklarla ilgilidir.⁷⁸³ Fadlallah'ın bu konulardaki yaklaşımı, modern dünyanın ortaya koyduğu eşitlik anlayışına karşı İslamî düzenin insanın tabiatına uygun ve en doğru ilkeleri ortaya koyduğu düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir. Bu anlamda klasik görüşle benzerlik arz etmektedir. Bu konuları bir yönüyle hukukî bir yönüyle de toplumsal açıdan değerlendiren Fadlallah, bazı konularda meselelerin daha ziyade toplumsal, psikolojik ve ahlâkî yönlerine temas etmiştir. Tesettür bunlardan birisidir.

Kadın meselesiyle ilgili olarak örtünme konusuna kısaca temas etmek gerekirse Fadlallah, tesettür meselesinin yalnızca emir ve yasaklama boyutuyla değil ahlâkî, toplumsal ve psikolojik yönleriyle ele alınması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre Kur'ân, kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi yalnızca fiziksel/şekilsel bir bağlamda değil, ahlâkî bir çerçevede incelemektedir. Müellife göre Kur'ân tesettür meselesi, erkek ve

⁷⁷⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/34-53.

⁷⁸⁰ Tabersî, pek çok müfessirin kadının tabiatının erkeğe göre daha unutkan olduğunu kabul ettiğini belirtmektedir. Buna göre bu durum geçici değil, zâtî bir özellik olarak görülmektedir. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 2/373-375; Tabersî, *Mecma'u 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 2/179-180.

⁷⁸¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/556-558.

⁷⁸² Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 3/134; Tabersî, *Mecma'u 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'ân*, 3/23-24.

⁷⁸³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/184.

kadın için “bakışın kontrol altına alınması” ve “iffetin korunması” odağında ele almaktadır.⁷⁸⁴ Bakışmanın yasaklanması ile cinsel dürtülerin uyarılması engellenerek içsel bir disiplin sağlanması istenmektedir.⁷⁸⁵

Fadlallah, tesettürün yalnızca bireysel bir eylem değil, toplumun genel ahlakını ve sağduyusunu koruma amacı taşıdığını belirtir. Kadının cilbâb giymesi ve zinetlerini yalnızca belirli alanlarda ve belirli kişilere göstermesi, toplumsal huzurun temini için bir araçtır. Bu uygulama, hem kadının iffet ve saygınlığını korur hem de olası dış etkenlerin oluşturabileceği ahlâkî karmaşanın önüne geçer. Fadlallah’a göre, tesettür ve iffet kuralları, bireyi kısıtlamak yerine ona ahlâkî bir sorumluluk yüklemektedir. Kadının güzelliğinin yalnızca estetik bir unsur olmaktan çıkarak ahlâkî bir ifade biçimi olduğunu vurgulamaktadır. Böylece kadın, tesettür vasıtasıyla içindeki varlığını, yalnızca fiziksel olarak değil, manevî ve entelektüel boyutlarıyla ortaya koyabilir. İşte bu nedenle Fadlallah, tesettürün yalnızca bir giysi meselesi olmadığını, aynı zamanda psikolojik bir huzur sağladığını belirtmektedir.⁷⁸⁶

Fadlallah’ın kadının yaratılışı, tabiatı ve değeri ile ilgili olarak bazı âyetlerde psikolojik tahliller yaptığı ve yer yer geleneğe karşı birtakım eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Aşağıda zikredilen örneklerde yer aldığı üzere “nefs-i vahide” kavramına verdiği anlam ve kadınlara yönelik olarak kullanılan “tuzak” ve “tarla” kavramını değerlendirmesi bu bağlamda zikredilebilir. Ancak erkeğin üstünlüğü meselesi bağlamında Meryem kıssası ve biat meselesinde daha ziyade kadının önem ve değerine vurgu yapmaktadır.⁷⁸⁷

⁷⁸⁴ en-Nûr 24/30-31.

⁷⁸⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/162-169.

⁷⁸⁶ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/169-179.

⁷⁸⁷ Fadlallah’ın kadın meselesine yönelik röportajından oluşan müstakil bir eseri bulunmaktadır. Bu eserinde geçmişten günümüze kadın meselesini değerlendiren müellif, günümüzde İslam’ın kadın görüşünün tam olarak anlaşıldığını düşünmektedir. Önceki dönemlerde yapılan yorumların cahiliye anlayışının etkisinde kaldığını ve kültürel yaşantının da kadını yönelik hor gören bir karakter arz ettiğini belirtmektedir. Bu dönemde ise İslam âlimlerinin insan ve topluma karşı daha geniş bir açılım gerçekleştirdiğini düşünmektedir. Bunun da ilim anlayışındaki değişimle ilgili olduğunu söylemektedir. Buna göre geçmişte meselenin bir yönüne odaklanırken bugün konuyu bütüncül bir şekilde ele almakta ve değişen toplumsal algılarda onun yorumunu şekillendirmektedir.

Fadlallah, İslam’ın kadın ve erkek arasındaki eşitliği sunmasına rağmen tarihsel süreçte bu eşitliğin neden uygulanmadığına dair beş dikkat çekici görüş sunmaktadır. Bunları şu şekilde ifade edebiliriz: 1. İslam otoritesinin halifelikten Rum ve Fars yönetim şeklinde olduğu gibi krallığa döndürülmesi. 2. Ümmetin Emevî ve Abbâsî sultanı altında ümmete karşı sorumluluk sahibi yönetici zihniyetini kaybetmesi. 3. Hz. Ömer’in Kur’ân metni ile hadislerin birbirine karışması endişesi ile Sünnet’in tedvin edilmesini önlemesi. 4. İmamların tarih ve kültür faaliyetlerinden menedilmesi. 5. Toplumda

Kur'ân'da insanın yaratılışı ile ilgili olarak birçok kavram geçmektedir.⁷⁸⁸ Kullanılan bu kavramlardan birisi de “nefs-i vahide” kavramıdır.⁷⁸⁹ Bu âyetler bağlamında kadının yaratılışı müfessirler tarafından ya Hz. Âdem'e ya da onun yaratılmış olduğu aynı öze isnat edilerek anlaşılmaktadır. Konuya dair aktarılan rivâyetlerle istihsad edilerek özellikle klasik tefsir geleneğinde Hz. Âdem'in eşinin yaratılması ona isnat edilmiştir. Ancak modern dönemde ikinci görüşün ön plana çıkarıldığı görülmektedir. Bu bağlamda ilgili görüşler eleştirilmiş ve rivâyetler reddedilmiştir.⁷⁹⁰

Fadlallah da benzer şekilde klasik görüşün⁷⁹¹ aksine görüş beyan ederek “*eşini de ondan yarattı*” ibaresini Hz. Âdem'e değil, *nefs-i vâhide*'ye atfetmektedir.⁷⁹² Buna göre kadın ve erkek olmak üzere insan cinsi iki türden yaratılmıştır. Bu görüşünü teyit ederken gramer kuralları yanında akli çıkarımlarını hem başka Kur'ân âyetlerini⁷⁹³ hem de Ehl-i Beyt'ten nakledilen rivâyetleri kullanmakta ve Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'den yaratıldığına dair görüşleri reddetmektedir.⁷⁹⁴ Ona göre Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburgasından yaratıldığına dair rivâyetler İsrâiliyyât kaynaklıdır ve kabul edilemez. Kadın ve erkek tabiat bakımından aynı cevherdendir ancak zâtî özelliklerde birbirlerinden ayrılmaktadırlar.⁷⁹⁵

Cinsel ilişki bağlamında kullanılan “*kadınlar sizin tarlalarınızdır*”⁷⁹⁶ ibaresinde modern dönemde İslam'a karşı yöneltilen bunun kadının konumunu aşağılayan bir tasvir çizdiği şeklinde eleştiriler geldiğini belirterek Fadlallah bunlara

baskın olan düşüncenin etkisiyle kadınların geride bırakılması. Bütün bunlar kadınların tarihsel süreçte geri planda bırakılmasının sebepleridir. Fadlallah'ın saydığı bu sebeplerde mezhebî kaygılar taşıdığı düşünülmektedir. Fadlallah, *Dünya'l-mer'e*, 27-29, 35-36.

⁷⁸⁸ Örnek olarak şu kavramlar verilebilir: “*Tîn/طين*” el-En'âm 6/2; es-Secde 32/7; “*Türâb/تراب*” Âl-i İmrân 3/59; “*Tînin lâzib/طين لازب*” es-Saffât 37/11; “*salsâl-hameîn mesnûn/سلسال من حمأ مسنون*” el-Hicr 15/26; “*ma/ماء*” es-Secde 32/8.

⁷⁸⁹ en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/189; ez-Zümer 39/6.

⁷⁹⁰ Tabatabaî, *el-Mizân*, 4/134-136.

⁷⁹¹ Bu açıdan Fadlallah Şîî tefsir geleneğinin de aksine bir görüş belirtmektedir. Örneğin Şîî müfessir Tabersî, her ne kadar İmam Sadıktan Hz. Havva'nın Hz. Âdem'in yaratıldığı özden yaratıldığına dair bir rivâyet nakletse de tüm müfessirlerin “nefs-i vahide”nin Hz. Âdem olduğu konusunda görüş birliği içerisinde olduklarını belirtmektedir. Tûsî de müfessirlerin bu konuda icma halinde olduklarını söylemektedir. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/99; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/7.

⁷⁹² Tabatabaî de bu görüştedir. Tabatabaî, *el-Mizân*, 4/136.

⁷⁹³ en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21.

⁷⁹⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/15-21; 7/319.

⁷⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 16/153-154.

⁷⁹⁶ el-Bakara 2/223.

yanıt vermektedir. Ona göre bu ifade, kadının ezilen ve hor görülen edilgen bir durumda olmasını değil bilakis canlılığın ve bereketin kaynağı olarak değerini ortaya koymaktadır. Fadlallah bu gibi konuların Kur'ân'da yer almasını sorgulayan ve olumsuz düşünenlere de cevap vermektedir. Ona göre bu tür konular, insanın doğasını ele alan ve özellikle dinî kültürden beslenen yanlış inançlara karşı sağlıklı yanıtların verilmesinden ibarettir.⁷⁹⁷

Fadlallah tefsirinde kadınların olumsuz anlamda tasvir edildiğine yönelik itirazlardan bir diğerrinin de Yûsuf kıssasında geçen “*sizin tuzağınız büyüktür*”⁷⁹⁸ âyeti bağlamında geldiğini ifade etmektedir. Fadlallah'a göre bu görüşü savunanlar, Kur'ân'daki bu ifadelerin kadının tabiatının hile ve yalana yatkın olduğunu ima ettiğini söylemektedirler. Bu nedenle kadınların geçmişten günümüze kısıtlanmış olması ve sınırlılıklar içerisinde yaşamasının bir sonucu olarak da onun entrika ve komplolar ile zayıflığını örtmek için bu yolları kullandığı düşünülmektedir. Fadlallah kısmen bu görüşe katılsa da Kur'ân'da yer alan bu ifadelerin Allah Teâlâ'nın kadınlar hakkında ortaya koyduğu kesin bir yargı olmadığını; daha ziyade Aziz tarafından dile getirilen toplumsal yargılar olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla kadının doğası bu minval üzerine yaratılmamış tarihsel tecrübeler kadında böyle bir yönün gelişmesinde etkili olmuştur.⁷⁹⁹ Ancak müellifin eğitime yaptığı vurgudan anlaşıldığı kadarıyla bu durum kesin ve nihaî bir özellik arz etmemektedir.

Kadının zayıflıklarını ve zaaflarını kendini eğiterek ve geliştirerek aşabileceğini düşünen Fadlallah,⁸⁰⁰ Kur'ân'da pek çok âyetin yalnızca bir cinsiyetin

⁷⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/283-288.

⁷⁹⁸ Yûsuf 12/28.

⁷⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 9/385-387.

⁸⁰⁰ Fadlallah, halkı bilinçlendirmek, her türlü entelektüel, kültürel, inanç problemleri ve hukukî meseleler hakkında halkın eğitilmesi ve sorularının cevaplanması için Cuma vaazları dışında haftalık eğitim seminerleri vermiştir. Bu seminerlerde soru-cevap şeklinde bir yöntem takip ederek dinleyicilerin de katılımıyla interaktif bir eğitim süreci gerçekleştirilmiştir. Fadlallah'ın özelliklere bu eğitimlere kadınların teşvik edilmesini istediği onları soru sormaya ve tartışmaya davet ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Fadlallah'ın kadınların eğitimi için büyük çaba sarfettiği anlaşılmaktadır. Onun bu konuda da söylemlerinin eylemleriyle bir bütünlük arz ettiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca müellif bu meseleyi “*Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin dostu ve yardımcısıdır*lar.” (et-Tevbe 9/71) âyeti ile ilişkilendirerek anlatması onun Kur'ân'ı eylem merkezli okumasının en güzel örneklerinden birisidir. O bu âyet ve açıklamalarıyla Müslüman ve kadınları birbiriyle iş birliğine davet etmiştir. Fadlallah mümin kadınların bilgili, kültürlü, kreatif, mücadele, üretken ve tebliğci olabilmeleri için en az erkekler kadar bu ortamlarda olmaları gerektiğini vurgulamıştır. Fadlallah, *en-Nedve*, 1/ 12-13.

değil genel olarak insanın zaafılarını ortaya koyduğunu belirtmektedir.⁸⁰¹ Ayrıca Kur'ân Hz. Meryem ve Firavunun eşi gibi güçlü kadın karakterlere de yer vermekte ve bunları hem kadınlara hem de erkeklere örnek olarak zikretmektedir. Böylece Kur'ân erkeklerin kendilerini zâtî açıdan üstün görmelerini reddetmekte kadınların tecrübesizliğini, eksik ve geri kaldıkları yönlerini tamamlamaya teşvik edildiğini belirtmektedir. Kadın ve erkekler dünyada farklı görevler alsalar da uhrevî mükafatlar ve dünyevî cezalar açısından eşittir. Kur'ân'ın emir ve yasakları karşısında aynı sorumluluğa sahiptirler. Ancak kadın ve erkeğin birbirinden farklı olarak özellikleri açısından dünyadaki rollerine göre bazı farklı hükümler söz konusudur.⁸⁰²

Fadlallah, Âl-i İmrân sûresi bağlamında Hz. Meryem ile ilgili kıssayı değerlendirirken de kadın ve erkeğin birbirinden üstün olmadığı konusuna temas etmektedir. Müellife göre Hz. Meryem ile ilgili kıssa⁸⁰³ şu üç hususa işaret etmektedir: Birincisi; erkek ve kadın arasında insanî değer bakımından bir üstünlük olmamasıdır. Ancak her iki cinsiyet için tabiatlarına uygun olarak görevler tevdi edilmiştir. İkincisi; kadınların hayattaki önemidir. Hz. Meryem'in annesi, sorumlu ve bilinçli bir kadın olarak şeytanın vesveseleri ve oyunları karşısında evi, eşi, çocuğu ve toplumun korunması adına fikrî, psikolojik ve eylemsel alanda mücadele göstermiştir. Böylece müellif, kıssanın bize verdiği mesajın, geleceği inşa etmede çocuklarımızı yetiştirmeye özen göstermemiz gerektiğini vurgulamaktadır. Üçüncüsü; Allah'ın dualara en güzel şekilde icabet etmesidir. Fadlallah'a göre, Hz. Meryem'in yaşadığı ilahî tecrübe, samimi bir dua ve teslimiyet içinde bulunan herkes için bir imkân olarak değerlendirilmelidir. Buna göre mümin kulların dualarına en hayırlı şekilde karşılık verileceği, Allah tarafından vaat edilmiştir. Bu bağlamda kadınların manevî yolculuklarında Allah'a yönelmeleri, O'na güvenerek hayatlarını şekillendirmeleri ve çocuklarını salih bir ortamda yetiştirmeleri teşvik edilmektedir.⁸⁰⁴

Fadlallah'a göre kadının değerini ortaya koyan Kur'ânî delillerden birisi de kadına verilmiş olan biat⁸⁰⁵ yetkisidir. Bu bağlamda Fadlallah kadının kocası tarafından kendi inancına bağlı kalmaya zorlanamayacağını ifade etmektedir. Bu da

⁸⁰¹ en-Nisâ 4/58, 135; el-En'âm 6/152; el-Mâide 5/8.

⁸⁰² Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/8-14.

⁸⁰³ Âl-i İmrân 35-38.

⁸⁰⁴ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 3/129-131.

⁸⁰⁵ el-Mümtehine 60/10-11.

kadının bağımsız bir birey olduğunu ortaya koymaktadır. Kadın, iman ve inkâr, itaat, isyan ve sorumluluk açısından kendisi sorumludur. Babası, eşi veya çocukları tarafından temsil edilemez. Ancak Fadlallah bu âyetlerin bir diğer açıdan kadının sosyal ve siyasî baskılardan korunması için İslam toplumuna bir görev düştüğüne işaret olabileceğini düşünmektedir. Günümüzde kadına karşı yürütülen ibadetlerden ve tesettürden uzaklaştırma, çıplaklığa teşvik ve gayri ahlâkî ilkelerin dayatılmasını fiziksel ve psikolojik şiddet eylemi olarak nitelemekte ve bu âyet kapsamında değerlendirmektedir. Müellif bu konuyu kapsamlı bir şekilde tartışmamaktadır ancak kadının İslamî mükellefiyetleri konusunda otorite tarafından zorlanabileceği anlayışını taşıdığı izlenimini vermektedir.⁸⁰⁶

3.2.2. Evlilik

Bu başlıkta evlilikle ilgili bazı temel meselelerde Fadlallah'ın görüşlerini Kur'an perspektifi ile nasıl izah ettiği ortaya konulmaktadır. Buna göre evliliğin mahiyeti, kadın ve erkeğin evlilikteki konumu ve bununla ilgili olarak "kavvam" kavramına yönelik müellifin yaklaşımı, mehir ve boşanma süreci ele alınmaktadır. Tespitlerimize göre -diğer bölümlerde görüldüğü gibi- müellif, konuların hukukî boyutundan ziyade psikolojik ve ahlâkî yönlerine dikkat çekmektedir. Bu da onun bireysel ve toplumsal gelişim amacını taşıdığını tekrar göz önüne sermektedir.

Fadlallah, insanı büyük bir sistemin bir parçası olarak değerlendirmektedir. Fadlallah'a göre Kur'an'da evrenin ve insanın yaratılışına dair anlattığı bazı ayrıntılar daha büyük bir sistemin varlığına işaret etmektedir. Bu bağlamda insan, kendi varoluşu ile yüzleştğinde kendi gerçekliğinde Allah'ın varlığının bilincine varır, O'nun azametini ve mucizesini idrak eder. Ona bu şuuru veren ise "ülfet" duygusunun verilmesidir. Fadlallah'a göre bu his Allah'ın mucizesidir. Bu duyguyla hareket eden insan, varlığındaki ve kâinattaki zâhirî âyetleri tefekkür ederek Allah Teâlâ'ya ulaşır.

Kadın ve erkek arasındaki bağ Kur'an'da "*Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun delillerindendir*"⁸⁰⁷ şeklinde ifade edilmektedir. Fadlallah'ın bu âyetten hareketle psikolojik bir tahlil yaptığı görülmektedir. O bunu şöyle ifade etmektedir:

⁸⁰⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 18/313-319.

⁸⁰⁷ er-Rûm 30/21.

“Burada, psikolojik açıdan huzur, güven, içgüdüsel istikrar ve duygusal açıdan yaşanan sükûnetin, erkeğin kadınla olan ilişkisi içinde insanî bütünlüğün doğası anlatılmaktadır. Onların her biri diğerinin kendi özünün bir parçası ve kendi varlığının bir yansıması olarak hissettiği için ondan uzaklaşma ve ondan mahrum kalma hissettiğinde büyük bir duygusal boşluk yaşamaktadır. Bu, insanların yaratılışına uygun olarak özsel çekim doğasından kaynaklanır. Bu mesele, yalnızca cinsel ilişkiyi değil, aynı zamanda insanın ruhsal ve duygusal yönleri açısından insan doğasını keşfetmesini sağlayacak çeşitli ufuklar açmaktadır.

Böylece evlilik bağında “sükûnet” ifadesi, bedensel tatmin arayan fiziksel huzurun ötesine geçerek ruhsal bir tatmine dönüşür. Yaşanan bu ruhsal sakinlik, insanı yalnızlık duygusundan kurtararak diğerleriyle bütünleşme, dostluk ve iletişim kurma duygusuna yönlendirir. Bu durum, bireyin içsel huzurunu derinleştirerek kişinin her alanda ruhsal bir dinginliğe erişmesini sağlar.

Belki de “ازواج” kavramı, erkek ile kadın arasındaki güçlü bir bağı temsil eden evlilik ilişkisine işaret edilmektedir. Kadın ve erkek ruhsal boşluğunu dolduracak bir insanın var olduğunu hisseder; bu kişi, onunla hayatın tüm sorumluluklarını paylaşır. Kendi bireysel sorumluluğunun yanı sıra, o kişiyle birleşik bir parça gibi yaşar. Oysa serbest ilişkiler, ruhsal huzur açısından böyle bir derin duyguyu ifade etmez. Bu tür ilişkilerde insanlar, istedikleri fiziksel zevki yaşarlar; ancak kendilerine döndüklerinde, en derin şekilde boşluk ve kaygı hissederler. Çünkü fiziksel yön, dini bir bağla bağlantılı olmayan ilişkilerde bu tür bir tatmin sağlamaz.”⁸⁰⁸

Müellif, İslam’ın kadın ve erkek arasındaki ilişkiyi, insanın biyolojik açıdan sahip olduğu doğasını göz önüne alarak gerçekçi bir şekilde ele aldığını belirtmektedir. Ancak İslam’ın bu ilişkiye bir de fizik ötesi bir anlam yüklediğini ve ibadet boyutuyla değerlendirdiğini de vurgulamaktadır. Fadlallah’ın bu yaklaşımına göre kadın ve erkek nikâh bağı ile bir bütünlüğü ifade etmekte böylece kişileri hem bireysel açıdan bir keşif yolculuğuna çıkarmakta hem de insanın tabiatın âyetlerinden biri olarak bu ilişkinin sonucunda Allah Teâlâ’nın varlığına ulaşmalarını sağlamaktadır. Müellife göre bunu sağlayan şey ise Allah Teâlâ’nın yarattığı duygulardır. Bu duyguların temelinde ülfet (dostluk), rahmet (merhamet) ve sevgi vardır. Bunlar insan tabiatının sırrıdır. Buradan hareketle evlilik ilişkisinin sevgi ve merhamet üzerine kurulması gerektiğini belirtmektedir. Sevgi, kadın ve erkek arasındaki çekim ve bağlılık duygusunu yaratırken; merhamet her birinin bireysel özelliklerini dikkate almayı ve birlikte yaşamayı kolaylaştırmaktadır.⁸⁰⁹

Fadlallah’a göre İslam’da evlilik, sadece birlikte yaşamak için yapılan bir sözleşme değildir. Aynı zamanda ruhsal ve maddî bir yaşam birliğini temsil etmektedir. Bu durum, “*Onlar sizin elbiseniz, siz de onların elbisesiniz.*”⁸¹⁰ âyetiyle de ifade edilmiştir. İslam, toplumsal hayatı bu temele oturtmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda kadının ve erkeğin bedeninde yankılanan içgüdüsel istek insanı diğerine bağlanmaya

⁸⁰⁸ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 14/313-314.

⁸⁰⁹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 14/311-314.

⁸¹⁰ el-Bakara 2/187.

teşvik eden bir güç hâline gelir. Ancak bunun yalnızca basit bir tatmin olması istenmemiş⁸¹¹ duygusal, hukukî ve toplumsal bağlarla işlenen bir atmosferde istikrarlı bir şekilde duyguların ve güdülerin tatmin edilmesi talep edilmiştir. Müellife göre İslam, içgüdüsel arzuları tatmin etmek için tek yolu olarak evlilik müessesini görmektedir. Bazen bu kurum birey ve toplum düzeyinde bazı duygusal olumsuzluklar veya kısıtlamaları içerse de evliliğin tarihsel süreçte sağladığı olumlu yönler incelendiğinde, insan hayatında önemli bir denge, istikrar ve huzur sağlamayı başaran kapsamlı bir insanî sistem meydana getirilmiştir. Bu kurum toplumsal sistemin en küçük yapısını ifade eder. İnsanın psikolojik, duygusal ve manevî yönden eğitildiği ilk yerdir.⁸¹²

Evlilik, bir ortak bakış açısına ve hedef bilincine dayanan sevgi ve merhamete tabi olmalıdır. Bu nedenle müminlerin eşlerini seçerken belirli kurallara tabi olması gerekmektedir. Çünkü Kur’ân mümin bir kimsenin, meseleleri şahsî bir bakış açısıyla değerlendirmemesi gerektiğini; aksine sorumluluk bilinciyle, imanî bir perspektiften hareket etmesi gerektiğini tavsiye eder. Bu bağlamda müminlerin nasıl bir evlilik ve aile kurumu hayal etmeleri gerektiği dua bilinci ile öğretilmektedir: “*Onlar, Rabbimiz! Bize eşlerimizden ve nesillerimizden göz aydınlığı olacak kimseler lütfet, derler.*”⁸¹³ İşte bu yüzden onların dualarında dile getirdiği arzular, yalnızca dünyevî yönleri değil, eşlerinin ve çocuklarının İslamî şahsiyet kazanmasını da kapsamalıdır. Hem mümin

⁸¹¹ el-İsrâ 17/32.

⁸¹² Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 11/96-100.

⁸¹³ el-Furkân 25/74.

erkek hem de mümin kadın kendisi için “salih”⁸¹⁴ bir eş seçmekle mükelleftir.⁸¹⁵ Bu konudaki en önemli ilke Müslüman toplumda oluşturulan aile kurumunda eşlerin İslam dinine inanmaları müşrik ve inkârcı olmamalarıdır.⁸¹⁶ Çünkü evlilik, eşler arasında ruhsal birlik, düşünsel uyum ve fiziksel birlik üzerine kuruludur. Düşünsel kimlik kişinin tüm hayatına etki eder ve onu yönlendirir. Aynı değerlere sahip çıkmaları ve aynı ilkelerle hareket etmeleri gerektiği için Kur’ân’da her iki eşin de statü fark etmeksizin mümin olması gerektiği vurgulanmıştır. Ancak iffetli Ehl-i Kitap kadınlarını konusunda bir ruhsat vardır.⁸¹⁷ Fakat bu konuda da mesele iman birliğine dayanmaktadır.⁸¹⁸ Ayrıca Kur’ân,⁸¹⁹ eşler arasında ahlâkî bir uyum olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu da eşler arasında inanç, ahlak ve davranış birliğinin aranması gerektiğini göstermektedir.⁸²⁰

Kur’ân, evlilik için zenginliği olmazsa olmaz bir gereklilik olarak kabul edilen sosyal sınıf anlayışına yönelik eleştiri ve tekliflerde bulunmaktadır.⁸²¹ Bu bağlamda

⁸¹⁴ Bu meseleyle ilgili olarak “Zina eden erkek ancak zinakâr veya müşrik bir kadınla evlenir, zina eden kadınla da ancak zinakâr veya müşrik bir erkek evlenir. Bu müminlere haram kılınmıştır.” (en-Nûr 24/3) âyetine de kısaca değinmek gerekir. Fadlallah’ın bu âyetle ilgili yaklaşımına göre bireyin ahlâkî eğilimleri ve toplumsal yapıyla ilişkisinden hareketle şekillenmekte ve âyet, müminleri ahlâkî çöküşten koruma işlevi görmektedir. O âyeti üç açıdan ele alır: 1. Âyetin benzer ahlâkî değerlere ve yaşam tarzına sahip insanların birbirleri ile ilişki kuracaklarını belirtmektedir. Buna göre zina eden kimse, iffet ve temizliği ilke edinmiş bir müminle değil, kendisi gibi zina fiiline karşı hoşgörülü biriyle ilişki kurmaya eğilim gösterir. Bu, ahlâkî ve psikolojik benzerliklerin insan ilişkilerinde belirleyici bir faktör olduğunu ortaya koymaktadır. 2. Eşlerin birbirine denk olması gerektiği ve ahlâkî şahsiyetlerinin benzer olması gerektiğidir. Fadlallah, âyetin zina eden kişilerin ruhsal ve ahlâkî bir çöküş içinde olduğunu ifade ettiğini belirtir. Zina edenin, müminlerle evlenemeyecek kadar düşük bir ahlâkî seviyede olduğu ve bu nedenle ancak zina eden veya müşrik biriyle evlenebileceği vurgulanmaktadır. Mümin bir kadın ya da erkek, ahlâkî saflığını korumak adına böyle bireylerden uzak tutulmalıdır. 3. Fadlallah, âyetin sadece bir haber cümlesi olmadığını, aynı zamanda şer’î bir yasak içerdiğini görüşüne yer vermekte ve tercihini yorumdan taraf kullanmaktadır. Bu bağlamda zina eden bir kişiyle mümin birinin evlenmesi haram kılınmıştır. Ancak burada önemli bir nokta olarak tövbe edenlerin bu hükmün dışında olmasıdır. Eğer zina eden biri samimi bir tövbe ederse, artık bu sıfatından arınmış sayılır ve mümin biriyle evlenmesine engel kalmaz. Ayrıca Fadlallah âyet ve hadislerden hareketle şu üç ilkeyi çıkarmaktadır: Birincisi; Zinakâr kimse zina durumunda mümin vasfından çıkar. Bu da iman eylem bütünlüğünün olması gerektiğini göstermektedir. İkincisi; tövbe eden kimse zinakâr sıfatını silmiş olur ve evlilik caizdir. Üçüncüsü; Zinakârların toplumdan uzaklaştırılması gerekir. Bu toplumsal bir ceza olarak ötekileştirmeyi ifade etmektedir. Allah Teâlâ müminlerden sosyal ilişkilerde sapkın ve inkârcı kimselerden ruhsal açıdan ayrışmalarını istemektedir. Fadlallah, min vahyi’l-Kur’ân, 13/106-111.

⁸¹⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/351.

⁸¹⁶ el-Bakara 2/221; el- Mümtehine 60/10.

⁸¹⁷ el-Mâide 5/5.

⁸¹⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/267-272; 5/58-59.

⁸¹⁹ en-Nûr 24/3, 26.

⁸²⁰ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/152-153.

⁸²¹ en-Nûr 24/32.

“salih” vasfına sahip kimselerin toplumsal sınıf fark etmeksizin evlenmeye teşvik etmektedir. Fadlallah insanların fakir olmasını evliliğe engel olarak görmez. Çünkü ona göre fakirlik zâtî bir kusur değil, dışsal koşullardan kaynaklanan geçici bir durumdur. Şartlar ve durumlar değişebilir, fakirlik Allah’ın lütfu ile zenginliğe dönüşebilir. Bu nedenle evlilik kolaylaştırılmalıdır. İnsanlar eş adaylarını din ve ahlak açısından değerlendirmeli, maddî şartları Allah’a havale etmelidirler. Âyette geçtiği üzere “*Eğer fakirlerse Allah onları lütfu ile zenginleştirir.*” ifadesi bu konudaki delildir. Müellife göre kişinin malî yönüne aşırı odaklanmak evlilik ilişkilerinin bozulmasına ve evliliğin maneviyatından uzaklaşılmasına neden olur. Fadlallah’a göre bu âyet Müslüman topluma bekârların evlendirilmesi görevini yüklemektedir. Fakirlik veya başka sebeplerle evlenemeyenlere maddî ve manevî destek verilmeli ve evlilik süreci kolaylaştırılmalıdır. Çünkü evlilik dışı ilişkiler toplum yapısının bozulmasına ve ahlâkî çöküşe zemin hazırlamaktadır. Dolayısıyla bu İslam toplumunun ahlâkî ödevidir. Ayrıca evlilik rızkın genişlemesi için bir sebeptir. Kişi Allah Teâla’ya güvenerek yola çıktığında hiç ummadığı nimetlerle karşılaşabilir. Aynı zamanda evlilik, kişiye sorumluluk yükleyeceği için kişi eşi ve çocuklarının geçimini sağlamak için daha fazla çaba gösterecektir.⁸²²

Evlilik ilişkisinde erkeğin kadına karşı mali sorumlulukları bulunmaktadır. Bunlardan biri, nikâh akdiyle birlikte kadına verilen bir hak ve hediye olan mehirdir. Fadlallah’a göre mehir, bir ücret, bedel veya kullanım hakkı değil; sevgi ve bağlılığın sembolü niteliğinde bir hediyedir. Bu nedenle İslam, mehir için belirli bir değer öngörmemiş bunu bireyin tercihi, örf ve toplumsal değerlere bırakmıştır. Müellife göre, kadının ekonomik bağımsızlığa sahip olması onun mehir alma hakkını ortadan kaldırmaz. Zira mehir, yalnızca geleceğin teminatı olarak verilen bir maddî değer değildir. Kadın, dilerse aldığı mehiri geri verebilir veya sahabe döneminde görüldüğü gibi, manevî anlamda sembolik bir mehir kabul edebilir. Örneğin bir sûreyi mehir olarak talep edebilir. Bununla birlikte geleceğin güvence altına alınması açısından mehir, kadının ve çocuklarının nafakasının korunması için bir araç işlevi görmektedir. Fadlallah, yüksek mehir taleplerinin evlilik yaşını geciktirmemesi adına bu konuda mütevazı olunması gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber ve imamlardan aktarılan hadislerden hareketle damadın ahlâkî ve dinî karakterinin öncelikli bir kıstas

⁸²² Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 13/170-173.

olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte, mehir, diğer tüm sözleşmeler gibi yerine getirilmesi gereken bir akit olup kadın bu konuda herhangi bir hak kaybına uğramamalıdır.⁸²³

Kadının evlilikte geçiminin temini, mehir ve duygusal bağlılık gibi cinsel hakları da söz konusudur. Evliliğin erkek ve kadın açısından istikrarlı olabilmeleri ve eşlerin hata ve sapmalardan korunabilmesi için cinsel iffet açısından karşılıklı bir çaba gerekmektedir.⁸²⁴ Kadının bu hakkı korunmazsa erkeğin boşaması dışında hâkime başvurarak boşanma talep edebilir.⁸²⁵

Evlilik müessesesi konusunda Kur'ân'da değinilen konulardan bir diğeri ailenin idaresi ve aile içi anlaşmazlıkların çözümüne yönelik ilkelerdir.⁸²⁶ Bu kapsamda erkeklerin kadınlara “kavvam” olması tartışılan hususlardan birisidir. Fadlallah'ın bu konudaki yaklaşımı ise klasik anlayışla benzerlik göstermektedir.⁸²⁷ Ancak o konuyu psikososyal açıdan inceleyerek bu hükmün gerekçelerini açıklamakta ve bu âyetlerden hareketle İslam'a yöneltilen eleştirilere de cevap vermektedir. Buna göre İslam kadın ile erkek arasındaki evlilik bağını sevgi ve merhamet gibi duygusal bağlar üzerine kurulu bir sözleşme olarak tanımladığı için bu akdin taraflarına bazı görev ve sorumluluklar vermektedir. Koca karısına karşı evin geçimi, himaye ve ev yönetiminden sorumlu iken kadın da kocasına karşı cinsel ihtiyaçlar, annelik görevi ve iffetin korunmasından yükümlüdür. Müellif erkeğin kadına üstünlüğünü erkeğin içsel yönden daha tutarlı olması evliliği korumaya çalışması ve boşanma hakkına sahip olması sebebiyle evlilik müessesesi içerisinde değerlendirmektedir. Bu konuda erkeğin kadına üstünlüğünü zâtî bakımdan değerlendirerek bunun hayatın tüm alanlarında geçerli sayan bazı müfessirleri de eleştirmektedir.

⁸²³ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/54-57.

⁸²⁴ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/302.

⁸²⁵ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/320.

⁸²⁶ en-Nisâ 4/34-35.

⁸²⁷ Örneğin Şîî müellif Tabersî'ye göre önceki âyetlerdeki miras konusunda erkeğin kadına olan üstünlüğünü açıkladıktan sonra (en-Nisâ 4/32-33) bu âyette de erkeğin kadına amir olduğunu, onun işlerini düzenlemeye, eğitiminde ve korunması gibi konularda yetkin kimse olduğunu açıklamaktadır. Şîî müellif Tûsî'ye göre bu sorumluluk yanında erkek kadından akıl ve görüş açısından da üstündür. Burada Fadlallah'ın kadın-erkek arasında zâtî bir üstünlükten bahsetmediğini çeşitli yerlerde gösterdiğimiz belirtmek gerekir. Ancak erkeğin evlilik ilişkisinde reis olduğunu ve pek çok sorumluluğun erkeğe verildiği görüşünü Fadlallah da onaylamaktadır. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/189; Tabersî, *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/66; Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 4/195-196.

Fadlallah’a göre kocanın kavvam olması kadının bağımsızlığına zarar veren onu kısıtlayan ve söz hakkından mahrum eden bir durumu ifade etmez. Ona göre bu kavram evlilik sözleşmesinin maddelerinden birisidir. Bu sözleşme her iki tarafın da uyması gereken bazı sınırlılıklar içermektedir. Kadının kocasından izin almadan evden çıkmaması da bu minvalde değerlendirilmelidir. Eşler, şahsi işlerinde ve toplumsal hayatta evlilik yükümlülükleriyle çelişmeyecek şekilde hareket edebilirler. Bu bağlamda erkek, eşinin ev işlerini yapmaya zorlayamaz. Eğer kadın yapmak isterse de bu, bir anlaşma ile belirlenmelidir. Çocukların bakımı ve korunması konusu ise hukukî açıdan kadının sorumluluğu değildir; bu erkeğin sorumluluğudur ve kadın bu hizmeti için bir ücret talep etme hakkına sahiptir. Buna göre İslam eşlere özgürlük alanı bırakmış ancak görevlerin ihmal edilmemesi ve geçici arzularla evlilik kurumuna zarar verilmesine izin vermemiştir. Müellif evliliğin katı kurallarla yapılmış bir maddî bir anlaşma olmadığını kişilerin duygusal açıdan tatmine ulaşmasını sağlayan esnek, dinamik ve duygusal bir ilişki olduğunu belirtmektedir.

Evlilik akdinde kadın, İslam’a aykırı olmayan şartlarını koyma hakkına da sahiptir. Bu da İslam’ın kadının kişiliğini ortadan kaldırmaya çalıştığını söyleyenlerin iddialarını çürüten bir delildir. Erkeğin kadından üstün olması kadının doğasından bulunan duygusal zayıflık gereği erkeğe verilmiş kavvam olma, boşanma hakkı gibi durumları ifade etmektedir. Bu bağlamda kadınların akıl yönünden eksik olduğu iddiaları yanlıştır. Şahitlik meselesi gibi hususlar kadının duygusal yönü, annelik ve ev işlerine odaklanması gerektiğinden aile reisinin erkek olması gerektiği şeklinde bir hüküm verilmiştir. Allah Teâlâ’nın emir ve yasakları konusunda kadın da erkek kadar sorumludur.

Fadlallah, erkeğin “kavvam” olması konusunda bir kadının en temel görevinin annelik olduğunu vurgulamaktadır. Bu nedenle erkek evin geçimini sağlamalıdır. Kadın ise evin ve çocuğun bakımı ile tüm enerji ve zamanını harcayarak daha fazla kazanç sağlamaktadır. Ancak Fadlallah kadının çalışmasının yasak olmadığını belirtmektedir. Fakat ailenin ruhsal gelişimi için kadının çalışmaması İslam açısından en iyi seçeneği ifade etmektedir.⁸²⁸

İslam, evliliğin korunması ve devamı için aile içerisinde oluşan geçimsizliklere de çözümler sunmaktadır. Fadlallah bu konuda da gelenekle aynı doğrultuda

⁸²⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 4/194-202.

düşünmektedir. Kur’ân’ın kadının “nüşûz” (geçimsizliğine) karşı kocaya üç yöntem tavsiye sunmaktadır: 1. Nasihat, 2. Yatakları ayırma ve 3. Darb. Darp etmenin mahiyeti ile ilgili modern dönemde çeşitli yorumlar getirilmekte ve klasikte anlaşıldığı üzere burada “dayak” kastedilmediği düşünülmektedir.⁸²⁹ Fadlallah ise tüm bunları ailenin korunması için alınan tedbirler olarak anlamakta ve psikolojik açıdan değerlendirmektedir. Müellif “nüşûz” kavramını, evlilik sözleşmesine karşı itaatsizlik ederek kocaya isyan eden kadının sözleşmeyi bozması şeklinde düşünmektedir. Bu bağlamda âyette geçen üç tavsiyeyi sözleşmeden cayma sebebiyle cezaî müeyyidelerin uygulanması şeklinde yorumlamaktadır. Çünkü ona göre İslam, evliliği romantik ve tepkiselliğe dayanan bir mesele olarak görmemekte aksine her iki tarafın gerçekçi bir şekilde karşılıklı menfaatine dayanan bir ilişki olarak açıklamaktadır.

Müellife göre koca geçimsiz davranmaya başlayan eşine dini kişiliğini göz önünde bulundurarak evlilik hayatlarını yıkıma uğratacak davranışlarının dünyevî ve uhrevî sonuçlarını hatırlatmalıdır. Bu konuda koca kadını hem zihinsel hem de psikolojik açıdan ikna yöntemlerini takip etmelidir. Bu süreç doğru ve planlı yönetilmeli, aceleye getirilmemeli, sıradan ve ruhsuz konuşmalarla geçiştirilmemelidir. Yatakların ayrılma süreci, nasihatın başarısız olmasıyla ikinci yöntem olarak uygulanmasını ifade etmektedir. Müellife göre bu bir psikolojik disiplin yöntemidir. Temel psikolojik insanî ihtiyaçlardan biri olan ilgi ve takdirin kesilmesi kadın üzerinde uygulanacak en etkili yöntemlerden birisidir. Yatakların ayrılması da fayda vermediğinde üçüncü yöntem olarak darp uygulanır. Ancak Fadlallah bunun belirli şartlara tabi olduğunu belirtmektedir. Buna göre koca karısını duygusal bir tepki sonucu öfkesini boşaltmak amacıyla mantıksız bir şekilde dövemez. Bedenin yaralanması ve kemik kırılmasına izin verilmemiştir. Fadlallah’a göre bu yöntem insan onuruna zarar veren bir durum değil disiplin ve ceza yöntemidir. İslam evliliğin korunmasını ister. Boşanma ilk başta uygulanacak bir çözüm değil, sorunlardan kaçma ve yıkım demektir. Bütün bu açıklamaların ardından müellif, bu konunun istismara açık olduğunu da kabul etmektedir. Fakat burada suç hükümde değil onu anlayan ve

⁸²⁹ Bu konuda geçmişten günümüze müfessirlerin nüşûz ve darb kavramlarına vermiş olduğu anlamın kronolojik bir şekilde takibi için bk. Hanefi Şola, “en-Nisa 4/34 Ayeti Bağlamında ‘Nuşûz’ ve ‘Darb’ Kelimelerinin Anlam Kronolojisi”, *MECMUA: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021), 152-169; Kutbettin Ekinci, “Nisa 34. Ayette Hitap Açısından ‘Darb’ Meselesi”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XIII/1 (2021), 242-257.

tatbik eden toplumla ilgilidir. Dolayısıyla toplumun görevi adaletli bireylerin yetişmesini sağlamaktır.⁸³⁰

Fadlallah'a göre kadın ve erkek arasında nikâh akdinin gerçekleşmesi kadar bu akdin nihayete erdirilmesi de İslam dini açısından bir gerçekliktir. İslam, evliliğin korunması için tavsiyelerde bulunmakla birlikte eşler açısından eziyete dönen bir evlilik kurumunu desteklememektedir. Bireysel sağlığın toplumsal sağlığı da etkileyeceği düşünülerek eşlere boşanma imkânı tanınmıştır. Belirli şartlar oluştuğunda hoşgörü içerisinde ve insan onurunu koruyacak şekilde boşanma gerçekleşmelidir. Boşanmanın üç talak ile gerçekleşmesinin hikmeti, eşlere düşünme fırsatı vermek ve içinde bulundukları durumdan çıkarak dışarıdan bakarak ilişkilerini değerlendirmesinin talep edilmesidir. Boşanma hâli kişilerde psikolojik bir karmaşa yaratabilir. Bu nedenle tepkisel değil mantıklı kararlar verilmesi için Kur'ân'da bazı tavsiyeler söz konusudur. Boşanma konusundaki âyetlerden birisinde kadının eşine tekrar dönmek isterse buna mâni olunmaması gerektiği ifade edilen âyetin⁸³¹ tefsiri hakkında Fadlallah kadınların özel ve genel yaşamında ne istediklerine ve ne istemediklerine karar verme hakkına sahip olmaları gerektiğini ifade etmektedir. Ancak boşanmanın erkeğe verilmesi konusu da ayrı bir tartışma konusudur. Fadlallah bunun hikmetini erkeğin evliliğin istikrarı için daha sabırlı olmasına bağlamaktadır. Çünkü maddî ve manevî açıdan evliliğe daha fazla yatırım yapması sebebiyle ilişkinin korunması için daha fazla çaba harcayacağını düşünmektedir. Kadının boşanma kararını anlık duygusal tepkilerle verebileceğine inanmaktadır.⁸³²

3.2.3. Aile

Bu başlıkta kısaca aileyi oluşturan yapı taşlarından anne, baba ve çocuklar arasındaki ilişki değerlendirilecektir. Nikâh akdinin kurulmasıyla birlikte kadın ve erkek bir yuvanın temelini atmış olurlar. Yukarıda geçtiği üzere bir İslam ideali olarak salih kadının ve salih bir erkeğin, salih evlatlar yetiştirmesi, dünyevî ve uhrevî sorumluluklarını idrak etmeleri beklenmektedir.

⁸³⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/204-210.

⁸³¹ el-Bakara 2/232.

⁸³² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 303-340.

Kur'ân'da çocuğun ebeveynlerine karşı sorumluluklarından bahsedilmektedir.⁸³³ Bu bağlamda Fadlallah ilk olarak Kur'ân'ın ebeveynlere karşı itaat edilmesi gerektiği vurgularken anne babaya itaatin mahiyetini tartışmaktadır. Ona göre ana-babaya itaat, Allah Teâlâ'ya, Hz. Peygamber'e ve ulü'l-emre itaat ile aynı şeyi ifade etmemektedir. İslam tarafından, çocuktan ebeveynine iyilik, şefkat ve merhamet çerçevesinde itaat istenmektedir. Ancak ebeveynin dini veya dünyevî zarara yol açacak emirlerine itaatin zorunlu olmadığı bildirilmektedir. Kur'ân'da, müşrik bile olsalar ana-babaya ihsan emredilmekte fakat şirk emrine itaat edilmemesi gerektiği vurgulanmaktadır. Bu durum, ana-babaya iyilikte bulunmanın dinî sınırları aştığını göstermektedir. Fadlallah'a göre, ana-babanın şari olmadığı ve çocuğun hayatıyla ilgili kararlarda bağımsız olduğu belirtilmektedir. Çocuğun, yalnızca iyilik, saygı ve merhametle hareket etmekle yükümlü olduğunu ifade etmektedir. O bu bağlamda "Sen ve malın babana aitsindir." gibi rivâyetlerin, hukukî bir zorunluluktan ziyade, ebeveyn-evlat arasındaki derin bağı ve varoluşsal ilişkiyi ifade ettiği belirtilmektedir. Bu tür rivâyetler, istihab olarak kabul edilmelidir.

Allah Teâlâ, insanın varlık sebebi iken anne-baba ise doğrudan yaratılış vesilesidir. Anne-babanın fedakârlıkları karşısında, çocukların sevgi, merhamet ve saygıyla yaklaşmaları istenmektedir. Fadlallah'a göre yaşlılıkta ebeveynlerin mizacı değişebilir daha huysuz, aksi ve öfkeli olabilirler ve bu da onların özellikle birlikte yaşadıkları kimselere karşı daha fazla olumsuz davranışlar sergilemesine yol açabilir. Bu da karşı tarafın kötü davranışlarına sebep olur. Müellif tabiatın gerçeği olarak güçlünün zayıfı ezeceği, inciteceği ve aşağılayacağı gerçeğine vurgu yapmaktadır. Kur'ân fiziksel açıdan aciz ve ruhsal açıdan kırılgan duruma gelen kimseleri korumak istemektedir. Bu maksatla çocukların yaşlı ebeveynlerine karşı "*öf bile deme*" buyruğuna uyarak sabırla ve merhametle hareket etmelerini emretmektedir. Buna göre onları yüksek sesle azarlamamak, aksine güler yüz, merhametli bakış ve tatlı sözlerle muamele etmek gerekir.⁸³⁴ Fadlallah annenin hamilelik, doğum, emzirme ve yetiştirme gibi zor, tehlikeli ve sancılı süreçlerden geçmesi ve fizyolojik değişimlere uğraması sebebiyle daha fazla ön plana çıktığını vurgulamaktadır. O tüm bu zorlu süreçlerde çocuğuna karşı sevgi ve şefkatle yaklaşmış ve onu büyük bir armağan

⁸³³ el-İsrâ 17/23; Lokmân 31/14-15; el-Ahkâf 46/15.

⁸³⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 11/75-81.

olarak kabul etmiştir. Neticede tüm bunlar ebeveyne karşı itaat etmeyi ve minnet duymayı gerektirmektedir.⁸³⁵

Kur'ân, çocukların anne babalarına karşı sorumluluklarından bahsettiği gibi ebeveynlerin çocuklarına karşı sorumluluklarından da bahsetmektedir. Örneğin bebeğin yaşam hakkı⁸³⁶ süt emme ve bakım hakkı,⁸³⁷ yetim çocukların hakları⁸³⁸ ve miras⁸³⁹ gibi konular örnek olarak zikredilebilir. Bu konuların hem bireysel hem kamusal yönleri bulunmakla birlikte hukuk, ahlak ve toplumsal ilişkiler açısından çok yönlü bir değerlendirme gerektirmektedir. Fadlallah, ebeveynlerin çocuklarıyla ilgilenirken sadece fiziksel bakım sağlamalarının yeterli olmadığını, aynı zamanda onların ruhsal ve ahlâkî gelişimine de rehberlik etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda çocukların eğitimi, ebeveynlerin en temel görevlerinden biri olarak öne çıkmaktadır.⁸⁴⁰

Kur'ân, çocukların birer imtihan ve deneme aracı olduklarını bildirmektedir.⁸⁴¹ Anne baba çocuklarına duydukları sevgi nedeniyle hataya hatta küfre dahi düşebilir.⁸⁴² Kişi çocukları için helal haram düşünmeden para kazanmaya çalışabilir. Fadlallah, çocukların ebeveynleri için duygusal bir çıkmaza girebileceğini düşünmektedir. Çünkü kişi, doğal olarak çocuğuna karşı derin bir muhabbet besler ve onu koruma duygusuyla hareket eder. Aynı zamanda Kur'ân'ın “bu dünyanın süslerinden biri” olarak vafsettiği çocuklar kişide derin bir sevgi ve duygusal mutluluk unsuru olarak kişiyi kendisine bağımlı kılabilir. Bu durum, kişinin çocuklarını hoşnut etmek için Allah'a isyan etmesine veya dinî yükümlülüklerini ihmal etmesine yol açabilir. Bazen bu durumun aksine, ebeveynler çocuklarının doğru yolda gitmemesinden korkarak onlara katı davranmak suretiyle kötü eğitebilir. Bu hâl, çocuklarda Allah'a karşı bir güvensizlik ve dine karşı kötü düşüncelerin benimsemesine sebebiyet verebilir. İşte bu nedenle

⁸³⁵ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 15/27-29; 17/152-154.

⁸³⁶ el-En'âm 6/152; el-İsrâ 17/31.

⁸³⁷ el-Bakara 2/233; Lokmân 31/14; el-Ahkâf 46/15.

⁸³⁸ el-Bakara 2/220; en-Nisâ 4/2, 3, 6, 8, 10, 36.

⁸³⁹ en-Nisâ 4/11-12.

⁸⁴⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 18/441.

⁸⁴¹ Âl-i İmrân 3/14; el-Enfâl 8/28; et-Teğâbün 64/14-15.

⁸⁴² el-Â'râf 7/189-190; et-T3ğâbün 64/14-15.

Allah Teâlâ ebeveynleri uyarmakta ve çocuklarını İslam ahlakı üzerine bilinçli ve sorumluluk sahibi şahsiyetler olarak yetiştirmesini emretmektedir.⁸⁴³

Çocuklar ailesinden farklı dinî görüşler benimseyebilir.⁸⁴⁴ İslam anne babaya salih evlatlar yetiştirme çağrısında bulunmaktadır. Kur'ân insanlara, kendilerini ve ailelerini ateşten uzak tutma sorumluluğu yüklemiştir.⁸⁴⁵ Bu nedenle mümin bir kimse ahiret bilinciyle hareket etmeli ailesine de bu bilinci vermelidir. Buna göre bir mümin, dünyevî menfaatleri kaybetmekten değil karşılaşacağı hesap ve sonucundan korku duymalı ve bu korkuyu tetikleyici bir sebep olarak kullanmalıdır. Aileyi koruma dürtüsünden meydana gelen korku kişinin davranışlarını kontrol altına almasını ve kurallara uymasını sağlamaktadır. Fadlallah bu meselenin bir diğer yönünün “emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'an'i'l-münker” kaidesi ile bağlantılı olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda kişi ailesine karşı duygusal veya maddî çeşitli baskı unsurlarını kullanabilir. Ancak düşünsel açıdan ve sevgiyle ikna etmek daha önemlidir ve kişi bunun için çaba göstermelidir. Ebeveynler, çocuklarının dinî konulardaki durumlarını takip etmeli, iman duygularını geliştirmeli ve İslam inancını pratik hayatta etkin hâle getirmelidirler. Bu durum, çocukların sapkın düşüncelerden korumak ve nesillerin ateist bir biçimde şekillenmesini engellemek için gereklidir. Aksi takdirde çocuklar, İslam'a karşı fikirsel ve eylemsel açıdan karmaşık bir duruma sürüklenebilir.⁸⁴⁶

3.3. İman ve İslam

İman-İslam konusunda Fadlallah'ın yaptığı bu ayrımı buraya almamızın sebebi konunun toplumdaki sınıfsal ayrımla ilgili olması ve buna yönelik bir tavrın belirlenmesini ifade etmesinden dolayıdır. Fadlallah, İslam'a kurumsal bir anlam vermektedir. Buna göre İslam'a girdiğini sözle ifade eden ve İslam toplumuyla davranışları çelişmeyen kimse İslam toplumunun bir parçasıdır. Bu kimsenin gönüllü veya savaş baskısı ile Müslüman olduğunu söylemesi arasında bir fark yoktur. Bu kimse içsel olarak İslam'ı kabul etmemişse de İslam toplumu içerisinde yaşadığı atmosfer, buna uygun amel etmesi, bu konuda bilinçlendirilmesi, ruhsal ve fikirsel açıdan eğitilmesi gibi unsurlar onun içsel anlamda da dönüşümünü sağlayacaktır.

⁸⁴³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 18/421-428.

⁸⁴⁴ el-Ahkâf 46/17-18.

⁸⁴⁵ et-Tahrîm 66/6.

⁸⁴⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 19/50-53.

Fadlallah bu yöntemi küfür ve şirkin zayıflatılması olarak görmektedir.⁸⁴⁷ Böylece onun İslam toplumunda müşrik ve kâfir kimselere alenî olarak dini yaşamalarını kabul etmediği çıkarımında bulunabiliriz. Onlar tam anlamıyla bir mümin olmasalar da İslam'ı kurumsal olarak kabul etmeli ve onun emir ve yasaklarına boyun eğmelidirler.

Fadlallah, imanı Hz. Ali'den gelen bir rivâyete isnat ederek şu şekilde tanımlamaktadır: “İman, dil ile ikrar, kalp ile tasdik ve gereği ile amel etmektir.” Yine bu konuda İmam Cafer Sâdık'tan İslam'ın imandan önce geldiği ve “her müminin Müslüman olsa da her Müslümanın mümin olmadığına” dair bir rivâyet nakletmektedir. Bütün bunlar Fadlallah'ın İman ve İslam arasındaki ayrımını teyit eden haberlerdir.

Burada değinilmesi gereken hususlardan birisi de İslam toplumundaki münafıkların varlığıdır. Onlar İslam toplumu bünyesine dâhil olunca dışarıdan inkârcıların yapamayacağı bir iç baskıya ve bilgi sızdırılmasına sebebiyet verebilirler. Bunun sonucunda karmaşa, iç çatışma ve savaş meydana gelebilir. Bunlar İslam ve iman arasında oluşan ayrım ve toplumun buna göre oluşmasının neden olduğu İslamî problemlerden bazılarıdır.⁸⁴⁸ Fadlallah'ın bu konuda alınabilecek özel önemlerden bahsetmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun daha önce ifade ettiği gibi kurumsal anlamda İslam'a giren kimselerle mücadele eğitim yoluyla ve toplumsal baskıyla gerçekleşmelidir. Bunlar karşısında mümin kimseler doğru yolda olmaktan ve doğru yolda çaba göstermekten vazgeçmemeli ve bu konuda ciddiyetle çalışmalıdırlar.

3.4. Oyun-Eğlence

Dünya hayatı, Kur'ân'da sık sık insanı aldatıcı bir geçiciliğe sürükleyen “oyun ve eğlence” metaforu üzerinden eleştirilmekte ve ahiret hayatına dair inancın insanın yaşamına anlam ve değer kazandırdığını vurgulamaktadır.⁸⁴⁹ Fadlallah, ahiret bilincini insanın ulaşabileceği en yüksek bilinç hâli olarak tanımlamakta ve bunu birey için en önemli kontrol mekanizması olarak değerlendirmektedir.⁸⁵⁰ Bu nedenle, kişi gerçek hedefini kaybettiğinde, hayatını boş ve anlamsız amaçlarla, oyun ve eğlenceyle doldurur. Oysa insanın eylemlerine anlam kazandıran, ahiret bilinci ve bu bilinçle

⁸⁴⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/324.

⁸⁴⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/324-325.

⁸⁴⁹ Örnek olarak bk. el-En'âm 6/32, 67, 70; el-Ankebût 29/64; el-Hadîd 57/20.

⁸⁵⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/490; 18/261.

ortaya koyduğu çabadır. Bu doğrultuda Allah Teâlâ, insanların dünya ve ahiret hayatını mukayese ederek dengeli bir şekilde yaşamaları, bilinçli tercihlerde bulunmaları ve taklitten uzak hareket edebilmeleri için akıllarına hitap etmektedir.⁸⁵¹ Bu vurgu, insan aklının hakikati idrak etmesini ve dünya hayatındaki seçimlerini sağlam temellere dayandırmasını amaçlamaktadır.

Fadlallah’a göre Allah, insandan dünya hayatının zevklerini tamamen terk etmesini veya kendini bu nimetlerden mahrum bırakmasını istememektedir. Aksine, bu nimetlere geçici ve sınırlı bir değer atfetmesini, onlara hayatında aşırı yer vermemesini ve asıl gayesinin ahiret olduğunu bilerek dengeli bir tutum sergilemesini istemektedir. Bu nedenle insanın şehvet ve arzularını tatmin etmeyi nihaî bir amaç olarak görmesi kabul edilemez.⁸⁵² İnsana maddî ve manevî, fiziksel ve ruhsal açıdan en büyük zarar veren unsurların başında içki ve kumar gelmektedir. Kur’ân bunları kesin bir şekilde yasaklamıştır.⁸⁵³ Fadlallah ilgili âyette geçen “meysir” kavramının, kumar niteliği taşıyan her türlü faaliyeti ifade ettiğini düşünmektedir ve bu bağlamda asıl kastedilen kazanç sağlamaktır. Bununla birlikte kumar niyeti taşımadan, kazanç veya iddia söz konusu olmaksızın satranç,⁸⁵⁴ kâğıt oyunları ve tavlanın eğlence amaçlı oynanabileceği sonucuna varmaktadır.

Ancak onun kazanç olmasa bile bireyin dinî, uhrevî ve toplumsal görev ve sorumluluklarını ihmal etmesine yol açacak bir biçimde bu oyunlara izin verdiği düşünülemez. Nitekim müellif, içki, kumar ve fal oklarının “rics” (tabiatı itibarıyla nefret uyandıran kirlilik) olarak tanımlanmasından hareketle bağımlılık yapan ve bireye zarar veren eğlence türlerini bu kapsamda değerlendirmektedir. Buna göre, içkinin yasaklanmasının sebeplerinden biri, insanı bulunduğu gerçeklikten kopararak eylemlerinde ve toplumsal ilişkilerinde ölçüyü kaybetmesine yol açmasıdır. Kumar ise kişiyi kazanç sağlama gereksiniminden uzaklaştırarak üretken faaliyetlerden alıkoyar ve tüm enerjisini bu uğraşa yönlendirmesine sebep olur; böylece bireyi gerçeklikten uzaklaştırarak faydasız bir alana hapseder. Putlara adak adamak, şirk inancına zemin hazırlayarak bireyin hurafelere bağlanmasına ve gerçeklik algısının çarpıtılmasına

⁸⁵¹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/67-68; 18/180.

⁸⁵² Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 3/57-58.

⁸⁵³ el-Mâide 5/90-92.

⁸⁵⁴ Bununla birlikte Fadlallah, “Putlardan oluşan pislikten kaçının” (el-Hâc 22/30) âyeti bağlamında satrancın haram olmasına dair Ehl-i Beyt’ten rivâyet naklederek bunun hikmetini açıklamaya çalışmaktadır. Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 12/374.

neden olurken, fal okları ile gaybın keşfedilmeye çalışılması, insanın eylemlerinde denge ve güven duygusunu zayıflatır.

Tüm bunlar, bireyin gerçeklik algısını bozan, onu hakikatten uzaklaştıran ve Allah Teâlâ'ya karşı sorumluluklarını unutturan şeytanın saptırma araçları olarak değerlendirilmektedir. Şeytan, insanı bu tür fiillere teşvik ederken onların olumlu yönlerini ön plana çıkarıp olumsuz yönlerini gizleyerek bir yanılsama oluşturmaktadır. Müellife göre, insan bir şeyin olumlu ve olumsuz yönlerini doğru bir şekilde tespit etmeli ve zararlı olanlardan kaçınmalıdır. Nitekim ilgili âyette, bu tür fiillerden kaçınmanın başarı ve zaferle ilişkilendirilmesi, insanın olumlu ve faydalı eylemleri benimseyerek zararlı ve olumsuz davranışlardan sakınmasının, nihaî başarıya ulaşmada belirleyici bir unsur olduğunu göstermektedir. *“Umulur ki, başarılı olursunuz.”* ifadesiyle de bu ilkeye işaret edilmektedir.⁸⁵⁵

Kur'ân'da oyun ve eğlence bağlamında ele alınabilecek kavramlardan biri de “lehe'l-hadîs”⁸⁵⁶ ifadesidir. Bu kavramın anlam sınırları ve kapsamı, tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Fadlallah'a göre nüzûl süreciyle birlikte değerlendirildiğinde, bu âyetten ilk anlaşılan husus, davetin başlangıcında Allah'a çağrıya engel olmaya çalışan müşriklerdir. Nitekim onlar, insanların Hz. Peygamber'i dinlemesini engellemek amacıyla her yolu denemekteydi. Bu bağlamda Kur'ân'a alternatif olarak İran masallarını anlatmaları, “lehe'l-hadîs” kavramının ilk anlamını oluşturmaktadır. Ancak bu kelimenin anlamı yalnızca bu bağlamla sınırlı değildir. İlk anlamından hareketle farklı alanlara genişletilmesi mümkündür. Fadlallah, Allah'ın kelamına ulaşmayı engelleyen her türlü unsurun, şarkılar, konuşmalar, belirli yöntemler, ortamlar ve faaliyetlerin bu kavramın kapsamına dâhil edilebileceğini ifade etmektedir.

Ayrıca, yukarıda sayılan hususlara ek olarak günümüzde diktatör yönetimlerin, mazlum halklarına kendi üstünlüklerini kabul ettirmek ve akıl üstünlüklerini empoze etmek amacıyla anlattıkları tarihî anlatılar da bu kapsama dâhil edilebilir. Ayrıca ahlak dışı içerikler barındıran hikâyeler, diziler, filmler ve şarkılar da “lehe'l-hadîs” bağlamında değerlendirilebilir. Fadlallah'a göre, bu tür unsurların ortak niteliği, insanın duygularını saptırarak hayvanî güdülerini ve şehvet duygularını harekete

⁸⁵⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/288-291.

⁸⁵⁶ Lokmân 31/6.

geçirmektedir. Örneğin, bu tür vasıflara sahip şarkılar insanın duygularını etkileyerek coşku hâline sürükleyebilir ve bireyin iradesini, bağımsızlığını ve dengesini yitirmesine sebep olabilir. Özellikle konser gibi yüksek ses ve yoğun heyecanın hâkim olduğu ortamlarda, bireyin farkındalığını kaybederek şuurunu yitirecek ve hatta cinnet hâline sürüklenecek derecede etkilenmesine neden olabilir. Fadlallah’a göre lehve’l-hadîs niteliği taşıyan faaliyetler farklı yöntemlerle uygulanabilir. Burada asıl önemli olan, bireyi ilahî kaynaktan uzaklaştırarak karmaşık ve yanıltıcı bir düşünsel atmosfer oluşturmak, onu sapkın eğilimlere yönlendirmek ve dine karşı fikir ve duygularla meşgul etmektir. Bu bağlamda insana risalet karşısındaki sapkın düşüncelerin doğru ve değerli olduğu algısı kazandırılmaya çalışılmaktadır.

Fadlallah, ilgili âyetin doğrudan şarkı ve müziği yasakladığı görüşünü değerlendirirken, şarkının da insanı hakikatten uzaklaştırma ve çarpıtma faaliyetinin bir parçası olabileceğini ifade etmektedir. Ancak burada belirleyici olan şarkının içeriği ve etkisidir. Eğer bir şarkı, bireyi sapkınlığa yönlendiriyor, dürtüleri harekete geçirerek ahlâkî değerleri çökertiyor ve ruhu olumsuz yönde etkiliyorsa bu tür içeriklerin zararlı olduğunu belirtmektedir. Fadlallah âyetin bağlamı ve anlamıyla bu yorumun tutarlı olabileceğini ifade etmektedir. Ancak o, müzik ve şarkının bütünüyle yasaklanmadığını düşünmektedir. İman, iyilik, zühd, ruhî değerler ve ahlâkî öğeler içeren şarkılar bu kapsamda değerlendirilmemelidir; çünkü bu tür şarkılar insanı ancak hidayet için bir araç olabilir.

Fadlallah bu bağlamda müziğin insan üzerinde psikolojik etkiler yarattığı ve bireyin ruh hâlini şekillendirmede önemli bir rol oynadığı görüşündedir. Müziğin insan ruhunda oluşturduğu etki ve eğitici yönü göz önünde bulundurulduğunda, şarkıların bestesi temiz, yüce ve saf ilham veren hislerle uyumlu olmalıdır. Güdülerini tahrik ederek içsel huzursuzluk yaratmak yerine ruhu sakinleştirmeli, gerginliği yok etmeli ve bireyi Allah sevgisine yönlendirmelidir. Fadlallah’a göre hakkı ifade eden şarkılar insan nefsinde anlamı derinleştirir ve hakikati pekiştirir. Buna karşılık, batıl içerikli şarkılar da benzer yöntemlerle insan zihnini şekillendirerek bireyin düşüncelerini çarpıtabilir ve onu hakikatten uzaklaştırabilir. Bu bağlamda müzik, yalnızca bir eğlence aracı olarak değil, insanın iç dünyasını yönlendiren ve anlam inşa eden güçlü bir etkileşim aracı olarak değerlendirilmelidir.⁸⁵⁷

⁸⁵⁷ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 15/15-19.

Fadlallah, “*Onlar boş şeylerden yüz çevirirler*”⁸⁵⁸ âyetinden hareketle müminin hayatındaki her olgunun anlam, hedef ve hikmet taşıması gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre insan için fayda sağlamayan, düşünceyi ve ruhu geliştirmeyen, hayata dair bir amacı bulunmayan meşgalelerle uğraşmamak esastır. Ancak bu, hayatın yalnızca katı kurallar çerçevesinde yaşanması gerektiği ve mizah ya da eğlenceye yer olmadığı anlamına gelmez. Tam aksine, eğlence ve mizah da hayatın bir parçasıdır; fakat bunların da bir anlam taşıması, insanın ruhunu diri tutması ve onu bilinçli, dengeli bir yaşama yönlendirmesi gerekir. Kur’ân’ın dünya hayatını bir oyun ve eğlence olarak nitelendirmesi de bu bağlamda değerlendirilmelidir. İnsan, hayatını yalnızca dünyevî hazlarla tüketmek yerine, boş ve anlamsız meşgalelerden sakınarak bilinçli, hedefe yönelik ve ahiret merkezli bir yaşam sürmelidir.⁸⁵⁹

3.5. Siyaset ve Yönetim

Fadlallah’ın devlet anlayışı, İslamî temeller üzerine inşa edilen ve İslam hukuku ile yönetilen bir sistem üzerine kuruludur.⁸⁶⁰ O tefsirinde açıkça İslamî düzen hakkında teorik açıdan tartışmalar yapmamaktadır. Ancak siyaset ve yönetim ile ilişkilendirilen âyetlerin tefsirinde onun düşüncesinin izlerini sürmek mümkündür. Bu kapsamda yönetim ilkelerine, imâmet velâyet gibi siyasetin temel meselelerine değinmiştir. Yine günümüz siyaset-din ilişkisi çerçevesinde parti faaliyetlerini İslamî açıdan değerlendirmektedir.

3.5.1. İmâmet

İmamet meselesi, Hz. Peygamber’in ardından siyasî, hukukî ve dinî alanda liderliği ifade eden bir kavramdır.⁸⁶¹ Bu kavramın mahiyet ve keyfiyeti Ehl-i Sünnet ve Ehl-i Şîa arasındaki en kadim polemiklerden birisidir.⁸⁶² İmâmet daha çok kelim ve siyaset alanında ele alınsa da konuya dair delillerin başında Kur’ân âyetleri

⁸⁵⁸ el-Mü’minûn 23/3; el-Furkân 25/7.

⁸⁵⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 13/11-12; 349-350.

⁸⁶⁰ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *el-İnsân ve'l-hayât*, thk. Şefik el-Müsevî (Beyrut: Dârü'l-Melek, 2001), 104-109; Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın İslam Düşüncesindeki Yeri*, 70-75; Akdeniz, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Hayatı ve Görüşleri*, 60-66.

⁸⁶¹ Mustafa Öz - Avni İlhan, “İmâmet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/201.

⁸⁶² Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 13-34.

geldiğinden, tefsirlerde de ilgili âyetler bağlamında incelenmiştir. Bununla birlikte, meselenin ağırlıklı olarak kelâmî bir perspektiften ele alındığı belirtilmelidir.

Kur’ân âyetleri çerçevesinde imamet tartışmaları, daha çok bu âyetlerin kimi işaret ettiği üzerine yoğunlaşmaktadır. Yönetim ve liderlikle doğrudan literal olarak ifadeler içermemekle birlikte, imam olduğu düşünülen kişilerin faziletine işaret eden âyetler ve bu âyetlerin nüzûl sebeplerine dair aktarılan rivâyetler, imamet ve hilafet bağlamında ele alınmaktadır. Örneğin Şîî âlim Allâme Hillî’ye (öl. 726/1325) göre seksen âyet Hz. Ali’nin imametine işaret etmektedir.⁸⁶³

Fadlallah, delil olarak zikredilen âyetlerin tefsirinde, imamet mahiyetine ve imamın kim olduğuna dair görüşlere yer vermektedir. Ancak konunun kelâmî bir mesele olduğunu vurgulayarak bu tartışmayı kapsamlı şekilde ele almamıştır. Bu doğrultuda tefsir ve kelâm disiplinlerini birbirinden ayırdığı ve teorik tartışmaların tefsir alanında yer almaması gerektiği kanaatinde olduğu görülmektedir.

Fadlallah, Hz. İbrahim ile ilgili kıssada geçen “...*Seni şüphesiz insanlara imam kılacağım...*”⁸⁶⁴ ifadesi bağlamında imamet ve risalet arasındaki farklara değinmektedir. Ona göre Kur’ân’da hiçbir yerde imamet, nübüvvetin karşılığı olarak zikredilmemektedir. Ayrıca, peygamberlerin imamet⁸⁶⁵ vasfıyla nitelenmesi imamet nübüvvetin müradifi olduğu anlamını vermemektedir. Bu görüşünden hareketle imamet nübüvvet makamına eş değer olduğu düşüncesini reddettiği ve bu tür yaklaşımları aşırı bir yorum olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Fadlallah, esasında tatbik yönünden nübüvvet ve risaleti birbirine eşdeğer iki kavram olarak kabul etmekte ve her ikisini de insanları hidayete iletme faaliyeti çerçevesinde ele almaktadır. İmamet ve risaletin ortak noktası ise itaat ve örneklik makamı olmalarıdır. Nübüvvet makamı, tebliğ ve hükmün tatbikiyle insanların hayatında doğrudan bir dönüşüm sağlamayı amaçlamaktadır.⁸⁶⁶ Kur’ân’daki nübüvvetle ilgili bazı âyetlerden⁸⁶⁷ anlaşıldığı kadarıyla peygamberler, adaleti tesis etmek, hukukî ve ahlâkî ilişkileri hakikate uygun şekilde belirlemek ve toplumsal ihtilafları çözmek için gönderilmişlerdir.⁸⁶⁸

⁸⁶³ Hasan bin Yûsuf İbn’ül-Mutahhar el-Hillî, *Nehcü’l-hak ve keşfü’s-sıdk* (Kum: Dârü’l-Hicr, 1407), 172-212; Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*, 18-19.

⁸⁶⁴ el-Bakara 2/124.

⁸⁶⁵ el-Enbiyâ 21/73; es-Secde 32/23-24.

⁸⁶⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/324.

⁸⁶⁷ el-Bakara 2/213; Sâd 38/26; el-Hadid 57/25.

⁸⁶⁸ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/325.

Fadlallah’a göre imamet, insanları hidayete ve hayırlı işlere yönlendirme, namaz kıldırma, zekât toplama ve düşmanlara karşı mücadele etme gibi işlevleriyle nübüvvetle benzer yönleri sahiptir. “Onları, emrimizle doğru yolu gösteren önderler yapmış ve kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kıldırma ve zekât vermeyi vahyetmiştik...”⁸⁶⁹ âyeti de imamet hem sözel hem de eylemsel anlamda bir önderlik makamı olduğunu ortaya koymaktadır. Burada ifade edilen imamet, peygamberlere verilmiş bir vazife olarak görülmektedir. Ancak kelam literatüründe sistematik şekilde ele alınan imamet kavramı terim anlamı ile bu âyetlerde açıkça yer almamaktadır. Yine de âyetlerin bütüncül bir şekilde⁸⁷⁰ incelenmesi ile imamet mahiyeti ortaya konulabilir.

Hiz. Ali’nin imameti ile ilgili olarak tartışılan “...Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim. Size nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm’ı seçtim...”⁸⁷¹ âyeti bağlamında Fadlallah, “dinin tamamlanması”nın neyi ifade ettiğini ile ilgili hem Ehl-i Sünnet’ten hem de Ehl-i Şîa’dan farklı görüşlere yer vermektedir.⁸⁷² Ancak ona göre bu âyetin Ğadir-i Hum’da Hiz. Ali ile ilgili olarak indiğine dair rivâyetler her iki mezhep kaynaklarında da göz ardı edilemeyecek kadar fazla olduğunu belirtmektedir. Onun bu görüşü kabul ettiğini itirazlara verdiği cevaplarından anlaşılmaktadır. Zira Fadlallah’a göre âyetin başı ve sonunun farklı konuları ve zamanları ifade etmesi Kur’ân üslubuna göre şaşıncı bir durum değildir. Bu nedenle âyette farklı konularla birlikte velayete de işaret edilmektedir.⁸⁷³ Fadlallah burada velayet meselesini siyaset açısından da değerlendirmektedir. Ona göre liderlik, İslâm’ın geleceği ve gücü açısından büyük bir öneme sahip olarak değerlendirilmiştir. İslâm, sadece ibadet ve inançla değil, tüm yaşamı kapsayan bir sistem olarak tamamlanması gereken bir din şeklinde kabul etmektedir. Hiz. Peygamber’in velayet

⁸⁶⁹ el-Enbiyâ 21/73.

⁸⁷⁰ el-Bakara 2/124; el-Enbiyâ 21/73; es-Secde 32/23-24.

⁸⁷¹ el-Mâide 5/3.

⁸⁷² Tabâtabâi’nin de bu âyetin tefsirinde dilsel izahlar, tarihsel olaylar ve rivâyetler üzerinden konuyu değerlendirdiğini görülmektedir. Ona göre de Ğadir-i Hum vakıası, Hiz. Peygamber’in burada Hiz. Ali’nin velayetini ilan etmesi ve Mâide sûresindeki ilgili âyetlerin bu konuyla ilişkili olarak indirilmesi inkâr edilemez bir gerçektir. Buna göre âyette geçen “Bugün size dininizi kemale erdirdim” (el-Mâide 5/3) ibaresiyle yasanın tamamlanması ve hükümlerin nihayete ermesi kastedilmektedir. Son inen hüküm ise Ğadir-i Hum’da Hiz. Aliye verilen velayet emridir. Burada imamet inancının vazgeçilmez bir şekilde her iki müfessir için de sabit bir kaide olduğu anlaşılmaktadır. Tabatabâi, *el-Mizân*, 5/192-201.

⁸⁷³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 5/43-46.

konusunda ihtilaf bırakması mümkün görmemiştir; çünkü bu durumu İslam'ın tam olarak uygulanmasına engel olacak şekilde değerlendirmiştir. Bu sebeple, halifelik ve liderlik meselesi, İslam'ın devamlılığı açısından temel bir konu olarak kabul edilmiştir. İslam toplumunun bu meseleye yaklaşımı, mezhebî ve kişisel görüşlerden bağımsız olarak İslamî metinlere dayandırılması gereken bir zorunluluk olarak görülmüştür. İhtilafların çözümü ise dinî ve tarihî hakikatlere sadık kalınarak yapılması gerekir. Fadlallah, bu süreçte Allah'a bağlılık ve doğru niyet üzerinden bir yaklaşım benimsenmesi gerektiği ifade etmektedir.⁸⁷⁴

Fadlallah, Hz. Ali'nin velayeti hakkında tartışılan “*Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür ve Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılan, zekâtı veren müminlerdir...*”⁸⁷⁵ âyetleri bağlamında kapsamlı bir analizde bulunmamaktadır. Bu konuyla ilgili olarak onun Hz. Ali'nin imametini kesin olarak kabul ettiğini göstermektedir. O bu konuda tartışılması gereken bir husus olmadığı izlenimini vermektedir. Bununla birlikte, imametle ilgili tartışmalara sınırlı ölçüde değinmekte ve konunun detaylı bir şekilde incelenmesini kelim ve diğer tefsirlere havale etmektedir.⁸⁷⁶ İmamet ile ilgili olarak yönetim anlamında onun değindiği tek bir husus, imametın tatbikî tarafını vurgulamasıdır. Fadlallah, yönetim boyutuna ilişkin olarak ise imametın tatbikî yönünü vurgulamakta ve onu velayet, iyilik, hidayet, adalet, barış ve savaş gibi unsurların yürütücüsü olarak tanımlamaktadır.⁸⁷⁷

“*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan, O'nun verdiği peygamberlik görevini yerine getirmemiş olursun. Allah, seni insanlardan korur.*”⁸⁷⁸ âyeti bağlamında Fadlallah, ondan fazla nüzûl sebebi rivâyetini ele almakta ve bunları değerlendirmektedir. Bu rivâyetleri tek tek inceledikten sonra, âyetin Hz. Peygamber'in Ğadir-i Hum'daki sözleriyle bağlantılı olarak nazil olduğu görüşünün en isabetli yaklaşım olduğunu belirtmektedir. Ona göre bu konu, münafıkların Hz. Peygamber'i akraba kayırmacılığıyla suçlamasına ve toplumda dedikodular yaymasına zemin hazırlamıştır. Bu nedenle mesele, kamu vicdanında bir

⁸⁷⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/45.

⁸⁷⁵ el-Mâide 55-56.

⁸⁷⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/202-205, 212-213.

⁸⁷⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/205.

⁸⁷⁸ el-Mâide 5/67.

tartışmaya dönüşmüş ve ilahî bir koruma gerektirmiştir.⁸⁷⁹ Bu değerlendirme, Fadlallah'ın Şîî İslam düşüncesi çerçevesinde Hz. Ali'nin velayetini ilahî bir emir olarak kabul ettiğini göstermektedir.

Fadlallah'a göre tathîr âyeti⁸⁸⁰ de imamların masumiyetine delil teşkil eden bir diğer Kur'ânî delillerden birisidir. Öte yandan yöneticilik ile ilişkilendirilen “ulû'l-emr”⁸⁸¹ kavramının da Ehl-i Beyt imamlarını ifade edebileceğini belirtmektedir. Bu doğrultuda Fadlallah, ilgili rivâyetlerin tefsirin pratik boyutuna işaret ettiğini vurgulamaktadır.⁸⁸² Konuyla ilgili bir başka âyette yer alan “...sizden, akrabalıktan doğan sevgiden başka bir ücret istemiyorum...”⁸⁸³ ifadesini açıkça velayet-imamet ile açıklamasa da burada Ehl-i Beyt sevgisine hadislerle istişhad ederek vurgu yapmaktadır.⁸⁸⁴ Benzer şekilde bir diğer âyette geçen “Allah'ın, yüceltilmesine ve içlerinde adının anılmasına izin verdiği evler”⁸⁸⁵ tanımını velayetle ilişkilendirmemekte ancak betimlenen bu evin Hz. Ali ve Hz. Fatıma'nın evi olduğunu görüşüne yer vermektedir. Fadlallah'a göre bu evler mescitlerin kastedilmesine engel değildir; çünkü Ehl-i beytin evi, cami misyonu ile aynı amacı taşımaktadır.⁸⁸⁶ Bunların dışında imamete delil getirilen pek çok âyet vardır.⁸⁸⁷ Fakat Fadlallah, bunların tümünde bu konuya yer vermemiştir.⁸⁸⁸

Müellif, imameti dinî ve siyasal bir perspektiften ele alırken, imametın nübüvvet ile benzer yönleri olduğunu kabul etmekle birlikte, imameti nübüvvetin mukabili olarak değerlendirmemektedir. Onun görüşüne göre, imamet, insanları doğru yola yönlendirme, namaz kıldırma ve zekât toplama gibi işlevleriyle nübüvvet ile benzer özellikler taşımaktadır; ancak bu makamlar eşdeğer değildir. Fadlallah, Hz. Ali'nin imameti hakkında tartışmalarında, Şîî bakış açısını destekleyerek İslam toplumunun liderliğini belirleme meselesinin İslamî metinlere dayalı olarak çözülmesi

⁸⁷⁹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 5/241.

⁸⁸⁰ “...Ey peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” el-Ahzâb 33/33.

⁸⁸¹ en-Nisâ 4/59.

⁸⁸² Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/175-176; 15/171-172.

⁸⁸³ eş-Şûrâ 42/23.

⁸⁸⁴ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 397-401.

⁸⁸⁵ en-Nûr 24/36.

⁸⁸⁶ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 13/198-199.

⁸⁸⁷ Örneğin el-Ahzâb 33/71; en-Necm 53/1-2.

⁸⁸⁸ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 15/236-237; 18/30-32.

gerektiğini ifade etmektedir. Ancak imamet konusuna dair kapsamlı kelimî bir inceleme yapmamış daha çok meselenin pratik boyutlarına değinmiştir. Fadlallah'ın tefsirinde imamet, İslam'ın sosyal ve siyasal bütünlüğü için kritik bir rol oynamaktadır.

3.5.2. Hilâfet ve Liderlik

Kur'ân'da halife konusu ilk olarak Hz. Âdem'in halife ilan edilmesi ile gündeme alınmaktadır.⁸⁸⁹ Bu bağlamda halife kavramının mahiyeti ve keyfiyeti, ilk ilan edildiği andan itibaren tartışma konusu olmuştur. Fadlallah, halife ile ne kastedildiği konusunda iki görüş zikretmektedir: Birincisi insanın kendisinden önce yaratılmış olanların ardından gelmesidir. Bu minvalde hadisler aktaran müellif bunun imkânsız olmadığını belirtmektedir. İkincisi ise Allah'ın yeryüzündeki iradesini gerçekleştirmek, iradesine uygun olarak yeryüzünü imar etmek ve inşa etmek için vazifelendirilmiş Allah'ın halifesi⁸⁹⁰ demektir. Fadlallah ikinci görüşü tercih ettiğini belirtmektedir. Fakat başka varlıkların yaratılmış olma düşüncesini reddetmediğini ancak âyetle ilişkilendiremediğini söylemektedir.

İnsanın yeryüzüne halife kılınmasının sebebi Fadlallah'a göre akıl ve irade sahibi olması çeşitli eylemleri ortaya koyabilecek ve ürünler meydana getirebilecek kabiliyette olmasıdır. Hilafet, Allah Teâlâ'nın yeryüzünde seçtiği nizam üzerine kurulu bir hayatı tesis etmek için idare, gözetim ve yönetimde ihtiyaç duyulan düzendir. Bu durum, Allah'ın insana verdiği en önemli roldür. Buna göre insan yaşadığı çevredeki mevcudatın farkında olarak marifet gücüne sahip olma yeteneğine ve maslahat ve fesadı idrak edebilme gücüne sahiptir. Bu durum bir başka âyette Allah Teâlâ'nın "*emanet*"⁸⁹¹ olarak tabir ettiği şeydir. Burada insanın üstlendiği büyük sorumluluğu işaret edilmektedir.

Fadlallah'a göre halifelik görevi yalnızca Hz. Âdem'e verilmiş bir görev değildir. Kur'ân'da bunun kıyamete kadar devam edecek insanlığa verilen genel bir görev olduğu vurgulanmaktadır. Bu durum, meleklerin kan dökecek gruplardan bahsetmesiyle de desteklenmektedir. Diğer yandan, "*Allah, sizden iman eden ve doğruları yapanlara, kendilerinden öncekileri hükümran kıldığı gibi, onları da*

⁸⁸⁹ el-Bakara 2/30-39.

⁸⁹⁰ Yûnûs 10/14; es-Sâ'd 38/26.

⁸⁹¹ el-Ahzâb 33/72.

yeryüzüne halifeler kılacağına vaat etmiştir."⁸⁹² âyetinde müminlerin halife kılındığı belirtilirken, bu halifelüğün insanlık cinsine ait genel bir görevle nasıl bağdaştırılacağı sorusu gündeme gelebilir. Bu hususta Fadlallah, halifeliği iki kısımda ele almaktadır: Genel halifelik, insan türünün diğer varlıklar karşısında sahip olduğu yetkinlik ve ehliyeti kapsarken, özel halifelik başkaları üzerindeki velayet ve otoriteyi ifade etmektedir. Ayrıca söz konusu âyet, Allah'ın geçmişte olduğu gibi müminlere de yeryüzünde fiilî bir otorite vereceğine işaret etmektedir.⁸⁹³

Fadlallah, bu âyetin tefsirinde farklı görüşleri aktararak meseleyi daha geniş bir perspektiften ele almaktadır. Burada kimlerin kastedildiğine dair dört görüş nakletmektedir: 1. Hz. Peygamber ve sahabe, 2. Müminler, 3. Raşid halifeler, 4. Mehdi Muntazır. O, bu âyeti Sünnetullâh ilkesi bağlamında değerlendirmektedir. Buna göre Şîî perspektifini açık bir şekilde yansıtan Fadlallah, ayette geçen "istihlâf" (egemen kılma) ifadesini ileriye dönük bir müjde olarak yorumlamaktadır. Ona göre bu vaat kısmen gerçekleşmiş olup ilk aşaması hicret sonrası Hz. Peygamber ve müminlerin devlet kurmasıyla, devamında ise İslam'ın yayılması ve fetihlerle gerçekleşmiştir. Ancak bu vaat, İmam Mehdi'nin zuhur ederek zulüm ve adaletsizlikle dolu dünyayı adalet ve doğrulukla doldurmasıyla tam anlamıyla gerçekleşecektir.

Fadlallah'a göre, tüm Müslümanlar bu nihaî zaferi beklemekte ve yeryüzünde güç ve otoriteyi elde etmek istemektedirler. Bu doğrultuda savunma ve cihad alanında ve davet faaliyetlerinde bulunmaları gerekmektedir. Allah'ın vaatleri,⁸⁹⁴ bu zaferin adım adım gerçekleşeceğini ilham etmektedir. Fadlallah, İmam Mehdi'nin zuhuruna kadar cihad faaliyetlerini askıya almak gerektiği yönündeki görüşü kabul etmemektedir. Müslümanların bu durum gerçekleşinceye kadar umutlarını kaybetmeden aktif bir mücadele içinde olmaları gerektiğine işaret etmektedir.⁸⁹⁵

Fadlallah, geçmişte ve günümüzde halifenin kim olması gerektiği ve bugün nasıl bir yöntem takip edileceği meselelerine tefsir üzerinden ayrıntılı bir şekilde yer vermemiş konuya daha çok ilkesel yaklaşmış ve genel yorumlar yapmıştır. Ancak Kur'an'da yönetici ve lider ile ilgili ilkelerin bildirildiği bazı âyetlerden hareketle Fadlallah'ın bu âyetlere yaklaşımı tahlil edilmiştir. Hz. Peygamber ile konuşma

⁸⁹² en-Nûr 24/55.

⁸⁹³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/198-211; 13/227.

⁸⁹⁴ Muhammed 47/7; el-Hâc 22/40-41.

⁸⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/140; 13/227-234; 308-309.

adabının anlatıldığı âyetlerin⁸⁹⁶ tefsirinden hareketle o, yönetici konusunda en temel hususlardan birisinin saygı olduğunu belirtmektedir. Toplum yöneticisine karşı konumun farkına varmalı ve liderle ilişki konumunun gerektirdiği ölçülerde olmalıdır. Ancak bu ilişki nezaket temelli olmalıdır. Lider halka karşı kibirli olmamalı ve toplum da lidere karşı cüretkâr davranarak bir kompleks durumu oluşturmamalıdır. Bu bağlamda ilişki insanî temellere dayanan doğal, basit ve açık olmalıdır. Hz. Ali'nin Hz. Peygamber hakkında “O, bizim içimizden biri gibiydi” sözü bu hakikati yansıtmaktadır. Fadlallah’a göre Kur’ân’da Hz. Peygamber’in liderlik konumuna ilişkin olarak anlatılan bu davranışsal kurallar, liderin saygınlığını koruyarak emirlerin uygulanmasında disiplin sağlamak içindir. Ahlâkî değerler, birey ve toplum arasındaki dengeyi gözeterek liderlik ile taban arasındaki sorumlulukları düzenlemekte ve sosyal rolü ön planda tutmaktadır.⁸⁹⁷

Liderin konumuyla ilişkilendirilebilecek bir diğer Kur’ânî ilke, “...*Peygamber size ne veriyse onun alın, neyi yasakladıysa onu bırakın...*” âyetidir.⁸⁹⁸ Müslümanların İslam’ın gereği olarak Hz. Peygamber’i kanun koyucu olarak görmeleri ve ona itaat etmeleri gerekmektedir. Fadlallah’a göre âyette belirtilen kaide Müslümanların, İslam düşüncesinden ve hukukundan sapmış olan düşünce akımları ve hukuk teorileriyle karşılaştıklarında bunlar karşısında izleyecekleri yöntem ortaya konulmuştur. Buna göre karşılaşılan söylemler siyasî, sosyal veya ekonomik meselelerde olabilir. Ancak Müslümanlar, bu emirlerin Peygamber’in emirlerinden farklı olduğunu ve yasaklarının da onun yasaklarından farklı olduğunu göz önünde bulundurarak bu akımları reddetmeleri gerekmektedir. Bu düşünce ve teorilerin bazıları İslam’ın bazı ilkeleri ile örtüşse bile yine de kaynağı itibarı ile İslamî yönetim kurallarından farklıdır. Çünkü İslam, Allah’a götürürken, bu akımlar O’na götürmez; aksine, şeytanın adımlarını takip eder.⁸⁹⁹

Fadlallah, istişare⁹⁰⁰ meselesini değerlendirirken bireysel ve kamusal ilkelerden bahsetmektedir. Bu bağlamda ona göre hiç kimse kendi görüşüne dayanarak tek başına karar verememektedir; aksine, gerçeğe ulaşmak ve hem bireysel hayatını

⁸⁹⁶ el-Hucurât 49/1-5.

⁸⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 17/288.

⁸⁹⁸ el-Haşr 59/7.

⁸⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 18/260-261.

⁹⁰⁰ Âl-i İmrân 3/159; eş-Şûrâ 42/38.

hem de diğer ilişkilerini daha sağlıklı bir şekilde düzenlemek için başkalarıyla istişare etmesi gerekmektedir. Yönetici de kararlarını tek başına almamalı, bilgelik ve tecrübe sahibi kimselere danışarak kamuoyunu ilgilendiren meselelerde onların görüşlerini dikkate almalı, hatalı karar verme olasılığını azaltarak nihaî kanaatini oluşturmalıdır. Fadlallah’a göre şûra, İslamî bir prensip olarak ele alınmakta ve İslam toplumunda hem düşünsel hem de pratik alanları kapsayan temel bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. O, Müslümanların işlerinin farklı görüşlere başvurularak fayda ve zarar dengesinin gözetildiği bir istişare süreciyle yürütülmesi gerektiği ifade etmektedir. Bu sürecin, fikirlerin çatışması ve zihinsel etkileşim yoluyla daha isabetli kararlar alınmasını sağladığını belirtmektedir.

Fadlallah bu ilkenin tüm alanlardaki sorumlulukları kapsayacak şekilde anlaşılmasını mümkün görür. Hatta insanların karar vermesinin mümkün olmadığı alanlarda Hz. Peygamber’in ve imamların görüşleri de buna dâhil etmektedir. Peygamber’e hitaben gelen “*Ve onlarla iş konusunda danış, karar verince de Allah’a tevekkül et*”⁹⁰¹ ayeti bu prensibi desteklemektedir. Ancak Hz. Peygamber’in bu eyleme yönlendirilmesi ve onun şahsında ümmetin pratik alanda eğitilmesi ile ilgili olduğunun altını çizmektedir. Ehl-i Beyt imamlarından şûra konusunda pek çok hadis nakledilmiş olup “Kendi görüşünde ısrar eden helak olur, istişare eden ise kurtuluşa erer” ve “Hiçbir kimse istişare etmeden doğru yola iletilemez” şeklinde rivâyetler bulunmaktadır.

Müellife göre müşavere emri ile ilgili âyet ve hadisler, Hz. Peygamber ve İmamlar için zorunluluk arz etmemektedir. Onların istişare kararlarını benimseme zorunluluğu yoktur. Bu kaide, masum olmayan, hükümde yeterliliği olmayan ve meselede uzmanlığı olmayan birinin yanlış karar almasını engellemesi içindir. Müellif, şûranın İslam toplumunda liderlik mekanizmasını ve toplum tabanında güvenli hareket etmeyi sağlayan temel bir ilke olduğunu ifade etmektedir. Bu bağlamda yöneticilere itaatin gerekliliği, onların karar alma süreçlerinde istişareye yönlendirilmesini engellememekte; aksine, yönetimin istişareye dayalı olarak yürütülmesini zorunlu kılmaktadır. Böylece İslam, liderin genel hareketinde etik veya politik anlamda diktatör olmasını engellemektedir.

⁹⁰¹ Âl-i İmrân 3/159.

Fadlallah, müşavereının iki temel amaca hizmet ettiğini belirtmektedir: 1. Toplumun ve bireyin fikir zorbalığından korunması, tartışma ve diyalog kültürünü kazanması amaçlanmaktadır. Böylece bireyler düşüncelerini özgürce ifade edebilmeli, farklı görüşler ise sağduyulu şekilde ele alınmalıdır. Hz. Peygamber, sahabeyle istişare etmiş onları görüş bildirmeye teşvik etmiştir. Bu nedenle her fikir sakın bir ortamda tartışılmalı ve nesnel bir şekilde değerlendirilmelidir. 2. Ümmeti, önderle birlikte düşünmeye ve liderliğe hazırlanacak şekilde bilinçlendirmek amaçlanmaktadır. Bireyler, ortak akıl çerçevesinde hareket etmeye teşvik edilmektedir.⁹⁰²

3.5.3. Yönetimin Temel İlkeleri

Fadlallah'a göre Kur'ân, dinin temel kavramlarını, ilahî vahyin unsurlarını ve hayatın pratik yasalarını içermektedir. Bu bağlamda şariat, insanın tüm ilişkilerini, eğilimlerini ve günlük yaşamını düzenleyen geniş ve bütüncül bir kavramdır. Bireyin yeme içme alışkanlıklarından toplumsal kimliğine kadar her alanda denge sağlar, onu aşırılıklardan koruyarak maddî ve ruhsal eğilimler arasında uyum oluşturur. Bu sistemde her şey hikmet ve denge üzerine kuruludur. Dengenin bozulması bireyi sapmaya, toplumu ise karmaşaya sürükler. Oysa İslam'ın belirlediği hedefler ve ilkeler hayatın doğasıyla uyumludur. Bu bağlamda Fadlallah, şeriati yalnızca bir kurallar bütünü olarak değil, aynı zamanda bilimi, imanı, cihadı ve şehadeti de içeren dinamik bir yaşam rehberi olarak yorumlamaktadır. Bu, Allah'a ve elçisine yanıt vermek ve hayatın mesajına uyum sağlamak anlamına gelir. Dolayısıyla, şeriatin hükümlerinin, hedeflerinin ve çözümlerinin hayatla nasıl bütünleştiği keşfedilmeli ve bu doğrultuda ilham alınmalıdır.⁹⁰³ Fadlallah'ın bu görüşlerinden hareketle konuyla ilgili âyetler kapsamında şeriatle ilgili bazı görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır.

Örneğin Fadlallah, *“Allah, size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emrediyor.”*⁹⁰⁴ âyeti bağlamında İslamî düzenin siyasî yapısını ele almaktadır. Âyetin, Kâbe'nin anahtarını elinde bulunduran Osman b. Talha hakkında nazil olduğunu belirten müellif,

⁹⁰² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 3/444-449; 16/417-419.

⁹⁰³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 5/51-52.

⁹⁰⁴ en-Nîsâ 4/58.

Mekke'nin fethi gibi müşrikler için ağır bir yenilginin ardından bile emanet bilinci ve adalet ilkesinin gözetildiğini vurgulamaktadır. Emaneti ehline vermek ve insanlar arasında adaletle hükmetmek, Müslümanların diğerleriyle olan ilişkilerinde dinamik bir İslamî ilke olarak değerlendirilmektedir. Kur'ân, bu âyetle toplumsal hayatı düzenleyen şu temel ilkeleri ortaya koymaktadır:

1. Emanetlerin ehline verilmesi: İnsanlar, sorumluluk bilinciyle hareket edip emanete riayet ettiklerinde, toplumsal düzenin temel unsurlarından biri olan güven sağlanmaktadır. Dinî metinlerde emanet bilinci, İslamî ahlakın zirvesi olarak kabul edilmekte olup Kur'ân⁹⁰⁵ bu sorumluluğun iradeye ve seçime dayalı bir husus olduğunu ortaya koymaktadır.

2. Adaletle hükmetmek: Tüm peygamberler, insanlar arasında adaleti tesis etmek için gönderilmiştir. *“Elçilerimizi apaçık delillerle gönderdik. Beraberlerinde kitap ve Mîzânı indirdik...”*⁹⁰⁶ âyeti bu ilkeyi desteklemekte birçok âyette⁹⁰⁷ adaletin hiçbir duygunun, arzunun veya yakın ilişkinin etkisiyle saptırılmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Adalet, yalnızca mahkeme salonlarına ait bir kavram değil, bireysel, ailevî ve kamusal hayatın en temel özelliği olarak değerlendirmektedir.⁹⁰⁸

Allah Teâlâ adaleti İslam'ın şiarı olarak belirtmektedir. Bu ilke bireysel ve toplumsal sağlığın temelini oluşturmaktadır. Yine bu ilke, Müslüman toplumunu bireyleri açısından ayırt eden bir özelliktir. Buna göre ilişkiler, sözleşmeler, eylemler ve sözler bu ilkenin korunmasına yönelik olarak düzenlenmektedir. Adaletin temin edilmesi, zulmün önlenmesini gerektirir. Bu bağlamda adaletin korunması hem Müslüman hem de gayrimüslim toplumların barış ve güven ortamının tesisinde temel bir gereklilik olarak görülmektedir. İslam, düşmanlığa rağmen zulmü reddetmekte⁹⁰⁹ düşmanlık, adalet ve şariat kuralları çerçevesinde sınırlandırılması gereken bir olgu olarak değerlendirilmektedir. Bu doğrultuda düşmanların sözleşmeler veya şariat hükümleriyle kazandıkları haklara saygı gösterilmesi esas alınmaktadır.⁹¹⁰

⁹⁰⁵ el-Ahzâb 33/72.

⁹⁰⁶ el-Hadîd 57/25.

⁹⁰⁷ el-Bakara 2/243; en-Nisâ 4/135; el-Mâide 5/8; el-En'âm 6/152.

⁹⁰⁸ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/265-268.

⁹⁰⁹ el-Mâide 5/8.

⁹¹⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/415-416; 5/85-88.

Fadlallah’a göre adaletin, hayat içerisindeki düzenin temel ilkesi olarak anlam kazanabilmesi için onu şekillendiren bir şeriatın, uygulanmasını denetleyen bir hükmün ve çatışmalı durumları yöneten bir politikanın bulunması gerekmektedir. Yine ona göre adaletin gerçeklikte bir karşılığı olabilmesi ancak bu unsurların bir arada bulunmasıyla mümkündür. Bu bağlamda ilgili âyet,⁹¹¹ siyasetin dinin işleyişine dâhil olduğunu ve dinin yalnızca bireysel ibadetlerle sınırlı kalmayıp yönetim ve hukuk alanında da geniş bir etki alanına sahip olduğunu ortaya koymaktadır. Böylece dini yalnızca insanın Rabbi ile olan ruhsal bir ilişkisi olarak gören ve onu maddî hayatın karmaşık meselelerinden uzak tutmaya çalışan yaklaşımlara bir cevap verilmektedir.⁹¹²

Fadlallah, İslamî yaşamın temel yasasının şeriat olduğunu ve Müslümanların bu yasa dışında başka bir düzen tanımamaları gerektiğini savunur. Bu bağlamda “orta ümmet”⁹¹³ kavramı, şeriatın rehberliğinde, Müslüman bireylerin bağımsız olarak liderlik ve sorumluluklarını üstlenmeleri için ilham verici bir sembol olarak değerlendirilmektedir. Böylece adalet ve fazilet, şeriatın sunduğu ilke ve uygulamalar çerçevesinde sağlanmaktadır.⁹¹⁴

3. Müslüman toplumun bir diğer özelliği de “emr-i bi’l-ma’rûf nehy-i ‘an’i’l-münker” ilkesine sahip olmasıdır.⁹¹⁵ Bu iyiliğe davet ve kötülükten sakındırma faaliyetinin amacı, insanları sapkınlıklardan korumak, bireysel ve toplumsal değişimi sağlamaktır. Fadlallah bu ilkeyi Müslüman toplumun yalnızca bireysel ahlâkî sorumluluğunu değil, aynı zamanda toplumsal düzeni ve siyasal yapıyı şekillendiren temel bir ilke olarak değerlendirmektedir. Fadlallah’a göre, İslam dünyasının bu ilkeyi dar bir perspektife indirgemesi ve bölgesel kimlik ya da ırk temelli faaliyetlere yönelmesi, ümmetin asli misyonundan uzaklaşmasına yol açmaktadır. Bu durum, İslam’ın yalnızca bireysel ibadetler ve ahlâkî öğretilerle sınırlı bir inanç sistemi olarak algılanmasına neden olmakta toplumsal hukuk ve siyaset alanındaki belirleyici rolünü zayıflatmaktadır. Böylece İslam ümmeti, evrensel adalet ve hakikat anlayışını temsil

⁹¹¹ el-Hadîd 57/25.

⁹¹² Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 18/192-193.

⁹¹³ el-Bakara 2/143.

⁹¹⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/484-485.

⁹¹⁵ Âl-i İmrân 3/104, 110.

eden lider bir toplum olma görevini yerine getirememekte ve kendi kimliğini küresel ölçekte etkin bir şekilde yansıtamamaktadır.⁹¹⁶

Fadlallah'a göre Kur'an, yönetimde Allah'a, Peygamber'e ve ulü'l-emre itaati⁹¹⁷ bir ilke olarak belirlemektedir. Bu ilke, İslamî düzenin teorik ve pratik boyutlarını içeren bir sistem olarak ele alınmakta ve müminlerin yönetim anlayışını şekillendirmektedir. Hz. Peygamber'e itaat, onun sünnetine tabi olmak anlamına gelir. Zira sözleri, fiilleri ve onaylarıyla Kur'an'ın genel ilkelerini somutlaştırmaktadır. Fadlallah, bu itaati risalet ve liderlik olmak üzere iki yönüyle ele alır. Risalet yönü tartışılmaz bir otorite içerirken, liderlik yönü yönetsel bir çerçevede değerlendirilir.

Ulü'l-emre itaat mutlak bir bağlılık gerektirmez; ancak Hz. Peygamber'e itaat esas alan bir çerçevede ele alınır. Ulü'l-emr konumundakilerin teşriî yetkiye sahip olmadığı daha çok pratik uygulamalar çerçevesinde hareket ettikleri ifade edilir. Bu bağlamda zorba, diktatör veya gayrimeşru yollarla yönetimi ele geçiren kimseler eleştirilir ve İslam'da yönetimin adalet ilkesi üzerine bina edilmesi gerektiği vurgulanır. Fadlallah, Şîî düşüncenin bir yansıması olarak ulü'l-emr kavramının masum imamları kapsadığı görüşüne de yer verir ve bu yorumu Tathîr⁹¹⁸ âyeti ile bazı hadisler üzerinden temellendirir.

İslamî yönetimde anlaşmazlıkların çözümüne dair ölçütlerin Kur'an ve sünnet olduğunu belirten Fadlallah, Hz. Peygamber'den ve Ehl-i Beyt'ten gelen rivâyetlerin sahih olup olmadığını tespit etmek için Kur'an'ın temel referans alınması gerektiğini ifade eder. "Kur'an ile örtüşmeyen her rivâyet geçersizdir."⁹¹⁹ şeklindeki hadislerin de bu prensibi teyit ettiğini vurgular. Ona göre İslamî yönetimin nazarî ve pratik boyutları birbirinden ayrı değerlendirilmemelidir; çünkü Kur'an, bilginin eyleme dönüşmesini zorunlu kılmaktadır. Dengeli bir İslamî kimlik oluşturmak için doğru fikrin yanı sıra, bu fikrin pratiğe yansıması da önemlidir.⁹²⁰

Fadlallah'a göre itaat şahıslara değil, emir ve nehiylerin şer'i delillere dayanmasına bağlıdır. Herhangi bir otoriteye körü körüne bağlılık yerine, yöneticinin

⁹¹⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 3/324-329, 334-442.

⁹¹⁷ en-Nisâ 4/59.

⁹¹⁸ el-Ahzâb 33/33.

⁹¹⁹ Ahmed b. Muhammed b. Hâlid Berkî, *el-Mehâsin*, thk. Muhaddis Celâleddîn (Kum: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiye, 1371), 221.

⁹²⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 4/272-291; 5/207-208.

şahsiyetinin ve yönetim tarzının İslamî ilkelere uygun olup olmadığının sorgulanması gerekmektedir. Hz. Peygamber'in masumiyeti nedeniyle, ona tam bir teslimiyetle itaat edilmesi gerektiği vurgulanır; zira onun beyan ettiği hükümlerin tartışmaya açık olmadığı ve içtihadı yer bırakmadığı ifade edilir.

Fadlallah'ın yukarıdaki görüşlerinden hareketle şeriat kavramını yalnızca bir İslamî anayasa olarak değil, İslam'ın hayat içerisinde yaşanması şeklinde bütüncül bir sistem olarak değerlendirdiği görülmektedir. O, şeriatın yalnızca teorik bir çerçeve sunmadığını, aynı zamanda pratik boyutuyla bireyin ve toplumun yaşamına yön vermesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda teorik ve pratik birlikteliğin zorunlu olduğu, İslamî yönetimin ancak bu denge sağlandığında anlam kazandığı ifade edilmektedir.⁹²¹

Fadlallah, "*Allah'ın dilediğine hükümdarlık vermesi*"⁹²² ayetinden hareketle dünyadaki yönetimlerin Allah'ın rızasına uygun olduğu anlamına gelmeyeceğini vurgulamaktadır. Yönetimlerin içinde inkârcı, zalim ve sapkın unsurların bulunabileceğini belirten Fadlallah, nihaî hedefin vahye dayalı bir İslamî düzenin tesis edilmesi olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede farklı yönetim sistemlerini İslamî perspektiften değerlendiren Fadlallah, tefsirinde demokrasi ve sosyalizmin İslam ile ortak noktalarına ve farklılıklarına değinmektedir. Şûra ve hoşgörü ilkeleri demokrasi ile ortak değerler olarak görülmekteyse de kaynak bakımından temel bir ayrım bulunmaktadır. İslam hukuku vahiy temelli bir sistemken, demokrasi insan aklına dayalı bir yönetim biçimi olarak ele alınmaktadır. Sosyalizmle malî konularda bazı benzerlikler bulunsa da İslam'ın temel ilkeleriyle büyük ölçüde örtüşmediğini ifade etmektedir.⁹²³

Fadlallah, demokrasi kavramını eleştirel bir perspektiften değerlendirerek meşruiyetin yalnızca çoğunluğun iradesine dayandırılmasının yeterli olmadığını savunmaktadır. Çoğunluğun her zaman doğruyu temsil etmediğini vurgulayarak çoğunluk oyuna dayalı sistemlerin mutlak anlamda ideal bir yönetim biçimi olarak görülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Ayrıca, demokrasinin otoriter rejimlere kıyasla daha az kötü olarak değerlendirildiğini, ancak bunun ideal bir sistem olduğu

⁹²¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/277.

⁹²² el-Bakara 2/247.

⁹²³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 3/374.

anlamına gelmediğini belirtmektedir. Demokratik sistemlerde dahi çoğunluğun yanlış kararlar alabileceğini ve sorumluluk bilincinden uzaklaşabileceğini ifade etmektedir. Ancak baskıcı yönetimlere düşmemek adına demokratik sistem içinde kalarak değişim arayışının sürdürülmesi gerektiğini dile getirmektedir.

Fadlallah’a göre hakikat ve adaletin belirleyicisi yalnızca insanların zihinsel algıları ya da eğilimleri değildir; aksine, bunlar nesnel gerçeklik üzerine temellendirilmelidir. Kur’ân’ın doğru ve yanlış ayrımını insan algısına göre değil, insan hayatındaki pratik sonuçlar çerçevesinde belirlediğini vurgulamaktadır. Bu doğrultuda Kur’ân’ın ortaya koyduğu değerlerin, çoğunluğun ya da azınlığın bakış açısından bağımsız olarak insan hayatının gerçek anlamına dayandığını ifade etmektedir.⁹²⁴

Fadlallah, İslamî yönetim ile ilgili olarak “*Cahiliye hükmünü mü istiyorsunuz?*”⁹²⁵ âyetinde cahiliye kavramının mahiyetine temas etmektedir. Bu bağlamda âyeti, adaletin güçlüden yana işlemesi yönündeki bir zihniyet eleştirisi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Yahudilerin zenginler suç işlediğinde onları koruyup, zayıf kimselere had uygulamaları, güçlüyü kayıran bir hüküm istemelerine örnektir. Bu bağlamda İslam’ın, Tevrat’ın ve İncil’in asıl hükmünün, tüm insanlar için adil bir yönetimi esas aldığı vurgulanmaktadır.

Ayrıca, Fadlallah’a göre, cahiliye kavramı yalnızca İslam’dan önceki dönemde var olan hukuk, gelenek ve şeriatla sınırlı değildir. Aksine, Allah’tan uzaklaşmayı ifade eden tüm zihniyetleri ve yaklaşımları kapsayan dinamik bir düşünsel çizgi olarak ele alınmaktadır. Eğer bir yargı ya da hukukî hüküm, Allah’ın belirlediği hükümlerle uyumlu değilse o cahiliye hükmü olarak değerlendirilmelidir. Bu durum, modern çağda ortaya çıkan sistemler için de geçerli olup Kur’ân’da bu onun “tağut”⁹²⁶ olarak isimlendirildiği ifade edilmektedir.

Bu doğrultuda laik sistemlerde yaşayan Müslümanların cahiliye ve tağutî hükümlerin etkisi altında olduğu belirtilmektedir. Fadlallah, söz konusu yönetim biçimlerinin, Müslümanları Allah’ın hükmü ve velayetinden çıkardığını savunmaktadır. Bu nedenle, Müslümanların bu tür yönetimlere karşı dikkatli olmaları,

⁹²⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 5/309-310.

⁹²⁵ el-Mâide 5/50.

⁹²⁶ en-Nisâ 4/60.

destekleme veya reddetme konularında bilinçli bir tutum sergilemeleri gerektiğini ifade etmektedir.⁹²⁷

Fadlallah'ın bu anlayışı Seyyid Kutub ile benzerlik göstermektedir. Seyyid Kutub da câhiliye kavramını yalnızca İslam öncesi Arap toplumu ile sınırlamamaktadır. O, câhiliyenin Allah'ın hükümlerinin geçerli olmadığı her yerde var olduğunu söylemekte ve modern toplumlarda İslam'ın egemen olmaması, insanların Allah'ın koyduğu hükümler yerine beşerî sistemlere göre yaşaması, onun gözünde yeni bir câhiliye durumunu ifade etmektedir. Bu yaklaşımıyla, Müslüman olduklarını iddia eden bireylerin dahi câhiliye anlayışına sahip olabileceklerini belirtmektedir.⁹²⁸

3.5.4. Parti Faaliyetleri

Fadlallah, “Allah'ın taraftarları”⁹²⁹ (حزب الله) kavramının tanımını, günümüzdeki kullanımını ve particilik olgusunu tartışmaktadır. Ona göre “Allah'ın taraftarı olmak” belirli bir parti veya kuruluşa mensubiyeti değil, Allah'a iman etmeyi ifade eden geniş ve kapsayıcı bir kavramdır. Ancak günümüzde bu ifade hizipçilik, tarafgirlik veya particilik bağlamında ele alınmakta ve örgütlü bir yapıyı çağrıştırmaktadır. Bu tür yapılar, mensuplarının enerjilerini ve kabiliyetlerini belirli bir hedef doğrultusunda yönlendirerek şekillendirmektedir. Particilik faaliyetleri genellikle eylemsel, kültürel ve düşünsel alanlarda tek bir tarza bağlı olup belirli bir kişiye ve talimatlara uyma esasıyla öne çıkmaktadır.⁹³⁰

Fadlallah, ilgili âyetin modern anlamda particilik faaliyetlerini doğrudan ifade etmediğini, ancak bu tür yapıların ötekileştirici ve ayrılıkçı politikalar izlemesi sebebiyle meşruiyetinin bu âyetten hareketle sorgulanabileceğini belirtmektedir. Bu çerçevede konunun ele alınması ve tartışılması gerektiğini vurgulamaktadır.

Parti faaliyetlerine yönelik eleştirilere göre, modern dönemdeki particilik faaliyetleri İslam'ın kapsayıcı yapısından uzak görülmektedir. Çünkü İslam, belirli bir kesimi değil, tüm ümmeti muhatap alan bir sistemdir ve ümmetin ilerlemesini,

⁹²⁷ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 4/160; 5/186-187.

⁹²⁸ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler*, çev. Kamil M. Çetiner (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2022), 10-14, 109-118.

⁹²⁹ el-Mâide 5/56.

⁹³⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 5/206.

gelişmesini ve değişmesini hedeflemektedir. Bu bağlamda particilik zihniyeti şu sakıncaları barındırmaktadır:

1. Parti çalışmaları, üyelerini ümmetten ayırıştıran, kendine özgü düşünce ve atmosfer oluşturan bir yapı meydana getirmektedir.

2. Üyeler, parti ve liderin görüşlerini eleştirmeyen, sorgulamayan bir zihniyetle hareket edebilir. Bu durum, toplumsal bölünmeye, çatışmalara ve enerjinin yanlış yönlendirilmesine sebep olabilir.

3. Hz. Peygamber, sahabe ve tabiûnun İslam için izlediği yöntem particilikten farklıdır. Onların hitap tarzı tüm ümmete yönelik olmuş, hiyerarşik bir yapı bulunmamış ve Müslümanlar örgütsel engellere takılmadan Hz. Peygamber ile kamusal alanlarda bir araya gelebilmişlerdir.

4. İslam'daki liderlik anlayışı, peygamber, imam veya emir tarafından temsil edilmekte ve biat yoluyla gerçekleşmektedir. Bu biat, liderin ve tabanın şer'î sorumluluk çerçevesinde hareket etmesini gerektirir. Partideki sözleşmeler ise böyle bir bağlayıcılığa sahip değildir.

5. Partilerdeki gizli çalışma yöntemleri, ümmet bilincini zedeleyebilir ve güvenlik ile istihbarat zafiyetlerine sebebiyet verebilir.

6. İslam'da şeffaflık esastır, ancak particilikte Makyavelist bir anlayışla hareket edilerek gerçekler gizlenebilir. Hakikat, yalnızca partinin çıkarlarına uyduğu sürece açıklanabilir ve insanların bilme özgürlüğü kısıtlanabilir.⁹³¹

Fadlallah'a göre particilik faaliyetlerine karşı yöneltilen tüm eleştiriler, Kur'ân ve Hz. Peygamber'in uygulamaları dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Hz. Peygamber'in davet ve hareket planı, Mekke ve Medine dönemlerinde değişiklik göstermiştir. İlk üç yıl gizli davet yürütülmüş, başlangıçta yalnızca tevhid vurgulanmış daha sonra ise şirk inancına karşı açık bir meydan okuma söz konusu olmuştur. Fadlallah, bu sürecin İslamî hareket ve davetin sabit ve değişmez bir yöntemle sınırlı olmadığını; aksine, değişen şartlar, pratik ihtiyaçlar ve toplumsal dinamikler doğrultusunda esneklik göstermesi gerektiğini ortaya koyduğunu savunmaktadır. Müellif, İslam'ın belirli bir yöntemi zorunlu kılmadığını, genel hukukî ilkeler çerçevesinde, gerçekçi ve ihtiyaca uygun bir yöntemin belirlenmesine olanak

⁹³¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 5/206-208.

tanıdığını belirtmektedir. Zira bir hareket, günümüz gerçekliğini ve pratik ihtiyaçları göz ardı ederse başarısız olur.

Bu gerekçeler ışığında Fadlallah, parti faaliyetlerini reddeden şer'î bir kaide olmadığını ifade etmektedir. Yanlış slogan ve ilkeleri benimseyerek bu alanda faaliyet gösteren kişiler, fasık müçtehit veya müçtehit olmayan bir kimsenin fetvasına tabi olan kişilerle benzer konumda değerlendirilmelidir. Fadlallah'a göre parti faaliyetleri kavramları ve ayrıntıları itibarıyla İslam hukuku çerçevesinde değerlendirilebilecek kültürel ve siyasî eylemler olup bireylerin, toplumların ve ümmetin işlerinin yürütülmesinde bir araç olarak görülmelidir.⁹³²

Fadlallah, yukarıdaki eleştirilere şu şekilde yanıt vermektedir:

1. Partizanlık bir eğitim sorunudur. Partiye üye olan bireylerin sorumluluk bilinci ve ümmetin sorunlarına duyarlılığı, parti dışında bulunan kişilerden farklı değildir. Asıl mesele, bireylerin eğitimi ve bilinç düzeyidir.

2. Lider ve partiye yönelik eleştirinin kabul edilmemesi taassuptan kaynaklanmaktadır. Bu tür zihniyet, yalnızca partilere özgü değildir; bir öğretiye, mezhebe veya dinî otoriteye yönelik fanatizm de aynı çerçevede değerlendirilebilir. Nesnellikten uzaklaşıp duygusallıkla hareket eden bireyler, eleştirel düşünceye kapalı hâle gelir. Bunun aşılması için şûrâ mekanizması işletilmeli ve üyelere sorgulama hakkı tanınmalıdır.

3. Gizlilik, particiliğe özgü bir durum değildir. İslam tarihine bakıldığında, Hz. Peygamber'in ilk dönem davet süreci de gizli yürütülmüştür. Dolayısıyla, belirli durumlarda stratejik gizlilik meşru bir yöntem olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Fadlallah, İslamî hareketlerin katı ve değişmez yöntemlere bağlı kalmaması gerektiğini, aksine değişen toplumsal ve siyasal şartlara uyum sağlaması gerektiğini vurgulamaktadır. Particilik faaliyetlerinin, İslamî ilkelerle çelişmemesi ve ümmetin bütünlüğünü zedelememesi koşuluyla, bireylerin ve toplumun yönetimi için bir araç olarak kullanılabileceğini ifade etmektedir.⁹³³

⁹³² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/208-209.

⁹³³ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/210-212.

3.5.5. Uluslararası İlişkiler

Kible değişimi ile ilgili âyetler bağlamında⁹³⁴ Fadlallah, Yahudilerin, münafıkların ve müşriklerin tavırlarını günümüzde İslam şeriatına yöneltilen tepkilerle ilişkilendirmektedir. Her iki döneminde benzer bir üslup taşıdığı ve Müslümanların bu reddiyelere karşı âyette bildirilen tavrı esas almaları gerektiğini ifade etmektedir. Müellifin burada değindiği bir diğer konu da eylemdir. Nitekim ona göre değişim ve dönüşüm eylemi gerektirir. Buradan Müslümanların alacağı ders, kışkırtma, saptırma, şüphe uyandırma gibi sert politikalara karşı yöntem tesis etmektir. Bu yöntem dinamik ve esnek olmalı, tepkisel ve duygusal olmamalı, tek bir olaya odaklanmamalı ve bütün unsurları gözeterek kapsamlı bir politika yürütülmelidir.⁹³⁵

3.5.6. Sözleşme ve Akitler

Sözleşme ve akitler bir yönüyle hukukî alanda bir yönüyle toplumsal meseleler kategorisinde ele alınabilir. Toplumsal açıdan sözleşme ve akitler, bireyler arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi ve sosyal düzenin sağlanması adına hayati bir işlev üstlenmektedir. Toplumun temel yapı taşlarından biri olarak kabul edilen sözleşmeler, bireyler arasında güven tesis edilmesine ve sosyal ilişkilerin istikrar kazanmasına katkıda bulunmaktadır. Bu başlık kapsamında Fadlallah'ın sözleşmelerle ilgili âyetlerde ortaya koyduğu ahlâkî ilkeler ortaya konulmuştur. Özellikle mut'a nikâhını sözleşme boyutuyla değerlendirmesi kayda değerdir.

Fadlallah'a göre Kur'an'da yer alan akit, iki taraf arasında bağlayıcı bir sözleşme iken ahit bireysel olarak verilen bir sözü ifade etmektedir. Buna göre her söz bir akit olabilir, ancak her akit bir söz değildir. Hukukî açıdan akit, helali haram kılmayan ve iki akıllı kişinin yaptığı bağlayıcı bir anlaşmadır.⁹³⁶

Kur'an'da pek çok âyette sözleşmelerde olması gereken bazı ilkelere değinilmiştir.⁹³⁷ Bu bağlamda İslam'da sözleşmelere uymak esastır ve müminler verdikleri sözleri yerine getirmekle yükümlüdür. Çünkü bir mümin, bireysel ve toplumsal hayatında Allah'a verdiği söze sadık olmalıdır. Sözleşmelere riayet, Allah'a

⁹³⁴ el-Bakara 2/142-152.

⁹³⁵ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 1/503.

⁹³⁶ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/11.

⁹³⁷ el-Bakara 2/40, 282; Âl-i İmrân 3/77, 81; en-Nisâ 4/29; el-Mâide 5/1; el-En'am 6/152; el-A'râf 7/85; et-Tevbe 9/12-13, 75-77; en-Nahl 16/91; el-İsrâ 17/35; el-Mü'minûn 23/8; eş-Şuarâ 26/84-86.

itaati, aksi ise isyanı ifade eder. İslam toplumu güven, saygı, kararlılık ve Allah’a itaate dayalı bir yapı üzerine kurulmalıdır. Sözleşmelerde adalet esastır; kişi güçlü veya zayıf olsa da anlaşmalara bağlı kalmalıdır. Allah, akitlerde iman ve takvaya uygun davranılmasını talep eder. Böylece İslam’da sözleşmeler yalnızca taraflar arasında değil, aynı zamanda Allah’ın da bir şahit ve denetleyici olduğu bir yükümlülük hâline gelmektedir.

İslamî sözleşmelerde gerekli olan şartlardan biri de adalettir. Fadlallah, sözleşmelerin adaletle yönetilmesini, tarafların haklarının korunmasını ve güven içinde hareket etmelerini sağlayan temel bir unsur olarak görmektedir. Sözleşmeler ve taahhütler, bireyin hem kendi eylemlerinde hem de çevresindekilerin davranışlarında huzur ve istikrar hissetmesine katkıda bulunur. Bu durum, karşılıklı güveni pekiştirerek insanların sözlerine ve yükümlülüklerine olan inancını güçlendirir, böylece toplumsal düzenin sağlam bir zemine oturmasını sağlar. Ancak insanların gaflet ve cehaletinden yararlanılarak mallarının eksik verilmesi, haklarının gasp edilmesi, ölçü ve tartıda hile yapılması veya sözleşmeyle sahip oldukları hakların eksiltilmesi, toplumsal düzeni sarsan ve insan hayatını çöküşe sürükleyen bir tutum olarak değerlendirilmektedir.⁹³⁸

Fadlallah, ticarî ilişkileri toplumun bütünlüğü içinde ele alarak Kur’ân’ın mal güvenliğine dair hükümlerini de adalet ve dayanışma ekseninde yorumlamaktadır. Konuyla ilgili “*Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda haksızlıkla yemeyin; ancak karşılıklı rızânıza dayanan ticaret böyle değildir ve kendinizi öldürmeyin.*”⁹³⁹ âyetini açıklarken meşru yollarla mal edinmenin önemine vurgu yapmakta ve batıl kazançları yalnızca hukukî değil, aynı zamanda ahlâkî açıdan da geçersiz saymaktadır. Ona göre İslam toplumunda ekonomik düzen, bireylerin rızasına dayalı adil ticaretle korunmalıdır. Aksi takdirde, haksız kazanç ve sömürü, toplumsal yapının çöküşüne yol açabilir. Bu bağlamda adaletin sağlanması yalnızca bireysel bir erdem değil, aynı zamanda toplumsal düzenin sürdürülebilirliği için temel bir gerekliliktir.⁹⁴⁰

Sözlere ve emanetlere riayet, imanın temel göstergelerinden biri olup müminin hem Allah’a hem de insanlara karşı sorumluluğunu ifade etmektedir. Bu bağlılık,

⁹³⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 11/105-112.

⁹³⁹ en-Nisâ 4/29.

⁹⁴⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/171-178.

bireysel ve toplumsal düzenin devamlılığını sağlarken aksi bir tutum toplumun istikrarını zedelemektedir. İslam, insan ilişkilerinde bu ilkeyi merkeze almakta kamu düzeninin korunması ve güven ortamının oluşması için söz ve emanete sadakati esas kabul etmektedir. Fadlallah, gerçek bir Müslümanın vasfı olan bu sorumluluğu, Allah’a yakınlaşmanın ve cennete ulaşmanın yollarından biri olarak görmektedir.⁹⁴¹ Çünkü Allah Teâlâ, insanın sapmadan korunmasını, hayatının her alanında O’nunla olan bağını esas alan imanî ilkeler doğrultusunda değerlendirmesini istemektedir.⁹⁴²

Sosyal yaşam, bireylerin inançları, dayanakları ve ihtiyaçları doğrultusunda koyduğu ya da toplumların, devletlerin ve kurumların başkalarına dayattığı antlaşmalar ve sözleşmelere dayanmaktadır. Ancak bu antlaşmalar, yalnızca onlara bağlı kalındığında ve gerekleri yerine getirildiğinde anlam kazanmaktadır. Fadlallah’a göre Allah Teâlâ, bu durumu “*Sözleşmeleri yerine getirin*”⁹⁴³ buyruğuyla vurgulamaktadır. Dolayısıyla, bir taahhüdü veya antlaşmayı ihlal eden kimse aslında Allah’ın antlaşmasını ihlal etmiş olmaktadır.⁹⁴⁴

İslam’ın antlaşmalara verdiği büyük önem, Tevbe sûresinde de açıkça görülmektedir. Müşriklerle yapılan antlaşmalarda, yükümlülüklerini yerine getirenler istisna tutulmuş ve onlarla antlaşmaların süresi dolana kadar devam ettirilmesi emredilmiştir: “*Sadece sizinle antlaşma yapan müşriklerden, sizlere hiçbir şey eksiltmeyen ve sizlere karşı kimseye yardım etmeyenlerle, o antlaşmayı süresi doluncaya kadar yerine getirin. Çünkü Allah, takvalıları sever.*”⁹⁴⁵ Bu ifadeler, İslam’da antlaşmaya bağlılığın, karşı tarafın inancı veya davranışından bağımsız olarak Müslümanın verdiği söze sadakat göstermesi açısından değerlendirildiğini ortaya koymaktadır. Aksi takdirde, Allah’ın kınamasına muhatap olunacağı ve ahirette ilahî rahmetten mahrum kalınacağı belirtilmektedir.⁹⁴⁶

İslamî antlaşmaların iptali bağlamında, Fadlallah, antlaşmaların ihlal edilmesinin ancak karşı tarafın düşmanca tutum sergilemesi ve İslam’a açıkça meydan okuması durumunda meşru görülebileceğini belirtmektedir. Ona göre ilgili

⁹⁴¹ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 3/243; 6/375; 13/14-17.

⁹⁴² Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 9/273.

⁹⁴³ Âl-i İmrân 3/77.

⁹⁴⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 3/243-248.

⁹⁴⁵ et-Teevbe 9/4.

⁹⁴⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 3/245-246.

âyetlerde⁹⁴⁷ verilen talimatlar, bu tür tehditler karşısında Müslümanların kararsız kalmamalarını ve gereken tepkiyi göstermelerini amaçlamaktadır. Bu bağlamda İslam'ın anlaşmalara bağlılığı, karşı tarafın da yükümlülüklerini yerine getirmesi şartına bağlıdır. Anlaşmayı bozan, düşmanca tavırlar sergileyen ve Müslümanları tehdit eden gruplar, artık anlaşmanın sağladığı güvenceden yararlanamaz. Çünkü bu tutum, sadece mevcut bir tehdidi değil, gelecekte daha büyük tehlike oluşturabilecek bir düşmanlık zeminini de beslemektedir. Bu nedenle, İslamî anlaşmaların iptalini, müzakere ve ertelemeye yer bırakmayan zorunlu bir tedbir olarak değerlendirmektedir.⁹⁴⁸

Fadlallah'a göre *"Ey iman edenler! Yaptığınız sözleşmelerin gereğini yerine getirin..."*⁹⁴⁹ âyetinde bahsedilen akitlerin neler olduğuna dair dört görüş aktarmaktadır:⁹⁵⁰

1. Cahiliye dönemi akitleri: Kişinin, zulüm ve taşkınlık dahi olsa yardım edeceğine dair verdiği sözdür. Buna "hılf" denir. Âyet, bu tür sözleşmelere bir sınır getirmiş ve kişiyi, Allah'ın sınırlarını aşan konularda taahhütte bulunmaktan kaçınmaya yönlendirmiştir.

2. İlahî akitler: Allah'ın kullarından, helal ve haram konusunda iman ve itaat üzere kalacaklarına dair aldığı sözdür. Bu, "Allah'a verdikleri sözden sonra ahdini bozanlar..."⁹⁵¹ âyetiyle teyit edilmiştir. Bu çerçevede ayet, bireyin hem kendi iç dünyasında hem de başkalarıyla ilişkilerinde şariat ilkelerine uygun hareket etmeye davet etmektedir.

3. Bireysel ve toplumsal sözleşmeler: Yemin, nikâh, ticarî anlaşmalar, satış ve yardımlaşma gibi bireyler arası sözleşmeler akit kapsamına girmektedir. Âyet, bu tür muamelat sözleşmelerinin bağlayıcılığını vurgulamaktadır.

4. Ehl-i Kitap'a yönelik akitler: Hz. Peygamber'i tasdik edeceklerine dair Ehl-i Kitap'tan alınan sözdür. Ancak Fadlallah bu görüşü, Kur'an'ın genel üslubuna aykırı bir yorum olarak değerlendirmektedir.

⁹⁴⁷ et-Tevbe 9/12-13.

⁹⁴⁸ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 8/184.

⁹⁴⁹ el-Mâide 5/1.

⁹⁵⁰ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'an*, 5/14-16.

⁹⁵¹ er-Ra'd 13/25.

Bu yorumlar incelendiğinde Fadlallah’a göre yukarıda zikredilen âyetin yalnızca belirli bir sözleşme türüne özgü olmadığı aksine tüm akitleri kapsadığı kanaatindedir.⁹⁵² Bu nedenle, âyetle herhangi bir tahsis veya sınırlandırmaya işaret eden bir delil bulunmamaktadır. Bütün sözleşmelerin bağlayıcı olduğu vurgulanmaktadır. Ayrıca Fadlallah, sözleşmelerin bireysel ve toplumsal bağlayıcılığını vurgularken, İslam’ın modern ticarî ve hukukî sözleşmelere nasıl yaklaştığını da tartışmaktadır. İslam, yalnızca Kur’ân’ın indiği dönemin sözleşmelerine mi bağlı kalmalıdır, yoksa modern sözleşmelere de açık olmalı mıdır? Bu bağlamda İslam’ın değişen koşullara uyum sağlaması gerektiği görüşü ön plana çıkarmaktadır. Örneğin bugün değişen ve yenilenen şartlarda ekonomik alanda yeni türde sözleşmeler ortaya çıkmıştır. Şer’î kanunda bir başlık altına dâhil edilemeyen bu tür anlaşmaların helal ve haram sınırlarına uygun olarak gerçekleştirilmesi gerekir.⁹⁵³

Fadlallah, Allah’ın cennet vaadinin, kulların amellerinin bir karşılığı olarak hak edildiğini savunmaktadır. Ona göre kulların Allah’tan bir talepte bulunabilmesi için âyetle ifade edildiği üzere⁹⁵⁴ verdikleri söz ve taahhütleri yerine getirmelerine bağlıdır. Ancak ibadet edenler, Allah’a karşı doğuştan bir hakka sahip değildir; zira tüm varlıklar O’na aittir. Cennet, kulun kendi hakkı olarak değil, yalnızca Allah’ın vaadi, rahmeti ve lütfu sayesinde elde edilebilmektedir. Bu, tamamen O’nun ihsanından kaynaklanan bir bağışlanmadır.⁹⁵⁵

Kur’ân’ın en uzun âyeti olan “deyn”⁹⁵⁶ âyeti, borçlanmalara ilişkin hukukî ilkeleri ortaya koymaktadır. Bu çerçevede Fadlallah’ın borçlanma sözleşmelerine yönelik yaklaşımı dikkat çekmektedir. Fadlallah’a göre İslam, bireyler arasındaki mali anlaşmaların güvence altına alınmasını önemseyerek borçların yazılmasını, şahit tutulmasını ve gerektiğinde rehin alınmasını tavsiye etmektedir. Bu düzenlemeler, tarafların haklarını koruyarak ileride doğabilecek ihtilafları önlemeye yöneliktir. Borcun kayıt altına alınması hem borçlunun hem de alacaklının haklarını muhafaza

⁹⁵² Fadlallah, sözleşmelerle ilgili âyetlerin çoğunda bu tutumu benimsemektedir. Ona göre “ahd, akit ve misak” kavramları, Allah’a verilen sözlerden bireysel yemin ve adaklara, ticarî anlaşmalardan nikâh akitlerine kadar tüm sözleşmelerde sorumluluk gerektirmektedir. Dolayısıyla bu kavramların geçtiği her âyetle bütün sözleşmelere işaret edilmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/246; 3/248; 10/325; 11/107; 18/94-96.

⁹⁵³ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 5/7-17.

⁹⁵⁴ el-Bakara 2/40.

⁹⁵⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/246.

⁹⁵⁶ el-Bakara 2/282.

ederken, özellikle borçlunun vefatı halinde mirasçılar tarafından inkâr edilmesini engelleyen bir önlem olarak değerlendirilir. Ancak bu bir emir değil tavsiye niteliği taşımaktadır. Aynı zamanda âyet, Müslümanların karşılıklı olarak birbirlerine güvенеbilecekleri bir alan tanımıştır.

İslam, insan hayatının korunmasını sağlamak için hem dışsal düzenlemeler getirir hem de iman yoluyla bireyin iç dünyasını şekillendiren ilkeler belirler. Müminler arasında karşılıklı güven ilişkisi inşa etmek için birbirlerine hüsnu zan ile yaklaşmalarını istemekte ve bu güvenin devam etmesini, korunmasını ve güçlenmesini teşvik eder. Bunun, istisnâî kötü durumlar sebebiyle bozulmamasını da engellemek ister. Ancak iman, hatadan alıkoyan mutlak bir masumiyet hâli değildir; insan zaaf taşır ve bu durum onu bazı sapmalara sürükleyebilir. Allah'ın yasakladıklarını işleyebilir, emanete ihanet edebilir ve sorumluluklarını inkâr edebilir. Bu nedenle gerekli hukukî önlemlerin alınmasında bir sakınca görmez.

Fadlallah buradaki tavsiyeyi ceza veya ödöl gerektiren bir emir telakki etmemekle birlikte âyetin günümüzde noter uygulamalarına işaret edebileceğini belirtmektedir. Buna göre âyette ifade edilen borçlanma, belgelenmesi gereken tüm alışverişleri kapsamaktadır. Bu nedenle, satıcıların, kiraya verenlerin ve ortakların satış, kira veya ortaklık anlaşmalarını inkâr etmemesi için bu belgelerin düzenlenmesi gereklidir. Ancak bireyler arası nakit işlemlerde daha hızlı işlem yapabilmek için sözleşme belgelerinin hazırlanmasına gerek yoktur.⁹⁵⁷

Fadlallah'ın borçların belgelenmesini tavsiye olarak görürken, aynı âyetteki şahitliği zorunluluk olarak değerlendirmesi dikkat çekmektedir. Fadlallah'ın borcun yazıya geçirilmesini bir tavsiye, ancak şahitliği zorunluluk olarak değerlendirmesi, güven ilişkisini korumaya yönelik farklı düzeylerdeki önlemleri ayırt etmesiyle açıklanabilir. Ona göre İslam müminler arasında güveni tesis etmek için yazılı belgelendirmeyi teşvik etmektedir; ancak taraflar arasında güçlü bir güven varsa yazılı bir kayıt olmadan da ilişkilerini sürdürebilirler. Bu yüzden borcun yazıya geçirilmesini bir öneri olarak görmektedir. Öte yandan, insan hata yapabilir, yanılabilir ya da kasıtlı olarak inkâr edebilir. Bu nedenle şahit bulundurmak, hukukî güvence sağlayarak hak ihlallerini önler. Fadlallah, insanın zaafalarını dikkate alarak şahitliği bağlayıcı bir

⁹⁵⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 2/551-566.

zorunluluk olarak değerlendirmektedir. Böylece İslam'ın güven inşa eden yapısı korunurken, insanın hataya düşme ihtimali de göz ardı edilmemiş olur.⁹⁵⁸

Evlilik, iki kişi arasındaki ilişkileri düzenleyen hukukî bir sözleşme niteliğindedir. Bu çerçevede Fadlallah'ın evlilik türlerinden biri olarak kabul edilen mut'a nikâhına dair görüşlerini -daha önce temas edilmiş olsa da- bu başlık altında biraz daha ayrıntılı olarak ele almak yerinde olacaktır. Fadlallah'ın mut'a nikâhı konusunda Şîî temayül gösterdiğini ifade etmek gerekmektedir. Ona göre Şîî İslam geleneğinde kabul edilen mut'a nikâhına dair hükümler mezhebî kaygılar taşımamakta dinî ve aklî deliller bu nikâhın meşruluğunu ortaya koymaktadır.⁹⁵⁹

Fadlallah, mut'a nikâhının meşruiyetine dair görüşlerini “...Onlardan yararlanmanıza karşılık, kararlaştırılmış olan ücretlerini verin...”⁹⁶⁰ âyeti çerçevesinde temellendirmektedir. Ona göre âyette geçen “الاستمتاع” (faydalanma) kavramı dikkatlice incelendiğinde, burada kastedilenin mut'a nikâhı olduğu anlaşılmaktadır. Sahabeden nakledilen rivâyetler de bu kavramın bu şekilde anlaşıldığını desteklemektedir. Ayrıca, “إلى أجل مسمى” (belirli bir süreye kadar faydalandığınız kimselere ücretlerini verin) şeklindeki kıraat farklılığı da bu görüşü teyit eden unsurlardan biridir. Fadlallah, mut'a nikâhının daha sonra âyet, sünnet ve içtihat ile neshedildiği yönündeki iddiaları kabul etmemektedir. Ona göre Hz. Ömer'in yasaklamasına rağmen sahabe arasında mut'a nikâhını uygulayan ve caiz olduğuna dair fetva veren kişiler varlığını sürdürmüştür. Özellikle Ehl-i Beyt imamlarının mut'a nikâhının meşruiyetinde icma etmeleri, Fadlallah için bu nikâh türünün geçerliliğini kanıtlayan güçlü bir delildir. Hz. Ali'den nakledilen “Eğer Ömer beni geçmeseydi, insanlar mut'a nikâhı sayesinde zinaya düşmezlerdi.” rivâyetini de bu bağlamda ele alan Fadlallah, bu sözün hem mut'a nikâhının meşruiyetine hem de kişiyi zinadan

⁹⁵⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 2/556-557.

⁹⁵⁹ Şîî müfessir Tûsî konuyla ilgili rivâyetlere ve kıraat ihtilaflarına yer vererek mut'a nikâhının kendi mezheplerine göre Kur'an'da var olan geçerli bir nikâh türü olduğunu belirtmektedir. Hz. Peygamber'den bu nikâhın yasaklandığına dair aktarılan rivâyetlerin çelişki arz ettiğini ve aynı zamanda bunların haber-i vâhid konumunda olduğunu söylemektedir. Tabersî de benzer görüştedir. O da konuyla ilgili kıraat ihtilaflarına yer vermekte sahabe ve tabiûndan gelen rivâyetleri delil olarak zikretmektedir. Modern dönem Şîî müfessir Tabâtabâî de bu meseleye tefsirinde genişçe yer vermektedir. Bu nikâhın meşru bir nikâh türü olduğunun savunan müellife göre ilk dönemlerde bu nikâhı caiz kılan illetler, bugün daha fazla fitneye sebep olmaktadır. İnsanın hayatını kolaylaştıran ve çeşitli sebeplerle evlilik yapması zor olan kimseler için bu nikâh gûnahtan sakınmak için bir çıkış yolunu ifade etmektedir. Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri 'l-Kur'an*, 3/165-167; Tabersî, *Mecma'u 'l-beyân fî tefsîri 'l-Kur'an*, 3/50-51; Tabatabâî, *el-Mizân*, 4/289-316.

⁹⁶⁰ en-Nisâ 4/24.

koruyan işlevine işaret ettiğini belirtmektedir. Ona göre mut'a nikâhının İslam'ın aile anlayışına zarar verdiği yönündeki eleştiriler yersizdir. Aksine, bu nikâh türü, evlilik dışı ilişkileri önleyen dinî bir düzenleme olarak değerlendirilmelidir.⁹⁶¹

Ayrıca, “*Evlenmeye imkânı olmayanlar ise Allah kendilerini lütfu ile zenginleştirene kadar iffetli davransınlar...*”⁹⁶² âyeti ile ilgili olarak Fadlallah, mut'a nikâhının meşruiyetini bir kez daha savunmaktadır. Evlenme fırsatı olmayanların sabırlı olmalarının emredildiği bu âyetin, müt'a nikâhının olmadığını ileri süren görüşlere karşı bir delil teşkil etmediğini de ifade etmektedir. Ona göre mut'a nikâhı, aslında cariye ile evlilik türü bir uygulamadır ve zinaya karşı koruyucu bir rol üstlenmektedir.⁹⁶³

Müellifin mut'a nikâhını savunurken öne sürdüğü argümanlar, mezhebî kaygılar taşımaktadır. Mut'a nikâhının faydalarını öne çıkararak bu uygulamanın meşruiyetini savunması, İslam toplumları arasında mezhepler arası farklılıkların nasıl şekillendiğini ve bu farklılıkların hukukî görüşleri nasıl etkilediğini göstermektedir. Ancak mut'a nikâhını cariye ile evlilikle kıyaslaması, yüzeyseldir ve bu iki kurum arasındaki temel farklılıkları göz ardı etmektedir. Cariye ile evlilik, Kur'an'da belirli haklar çerçevesinde düzenlenmiş ve evlilik kurumunun devamlılık ilkesi ile uyumlu bir yapıya sahiptir. Buna karşın, mut'a nikâhı geçici bir ilişki olarak tanımlandığından, evliliğin sürekliliği ve kalıcılığı gibi temel prensiplerle örtüşmemektedir.

3.6. Ekonomi ve Toplumsal Adalet

Fadlallah tefsirinin dinamik özelliklerini yansıtan konulardan birisi de Kur'an'da ele aldığı ekonomiye dair konuları ahlâkî boyutuyla incelemesidir. Meseleleri teorik ve fikhî boyutundan ziyade bireyin ve toplumun gelişimine katkı sağlayacak yönleriyle pratik hayata yansımaları yönünden psikolojik açıdan tahlil etmektedir. Aşağıda ele alınan alt başlıklarda Fadlallah'ın tefsirinin bu yönü tezin kapsamını aşmayacak şekilde ortaya konulmaya çalışılmıştır.

⁹⁶¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 4/154-159.

⁹⁶² en-Nûr 24/33.

⁹⁶³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 13/186.

3.6.1. Faiz ve Ekonomik Adaletsizlik

Fadlallah’a göre riba, anapara üzerindeki fazlalıktır ve İslam’da bütün çeşitleriyle haram kılınmıştır. Cahiliye döneminde uygulanan fahiş faiz (tefecilik) önce yasaklanmış ardından tüm riba türleri kesin olarak haram ilan edilmiştir. Kur’ân, faiz sisteminin kendisini değil, onun toplumsal ve ekonomik sonuçlarını ele almaktadır. Borcunu ödeyemeyen ve borcu sürekli artırılan insan örneği verilerek sistemin zararlarına dikkat çekilmektedir. “*Kat kat artırılmış faiz*”⁹⁶⁴ ifadesi, sadece belirli bir faiz türünün değil, tüm faiz sisteminin olumsuz sonuçlarını vurgulamak için kullanılmaktadır. Fadlallah, içkinin tedrici olarak haram kılındığına dair rivâyetleri ravilerin içtihadı olarak değerlendirmektedir ve benzer şekilde faizin de aşamalı olarak yasaklandığını iddia edenlerin delillerini zayıf bulmaktadır. Ona göre ilk âyetlerden⁹⁶⁵ itibaren faiz haram kabul edilmiştir ve böyle bir aşama söz konusu değildir. Faiz sistemi, servetin belirli bir zümrede toplanmasına neden olarak ekonomik eşitsizlikleri artırmakta güçlü ekonomik aktörlerin küçük sermaye sahiplerini ve emekçileri sistematik olarak sömürmesine yol açmaktadır. Bu nedenle faiz sisteminin ekonomik ve sosyal etkileri dünya ve ahiret bağlamında bir bütünlük içerisinde ele alınmalıdır.⁹⁶⁶

Kur’ân⁹⁶⁷ faizle elde edilen kazançların ahirette sevap getirmeyeceği belirtilirken, infak ve sadakanın Allah katında değerli olduğu vurgulanmaktadır. Faiz, bireysel çıkarı öncelerken; infak, toplumsal dayanışmayı ve ekonomik adaleti sağlamaktadır. Fadlallah, riba konusunu yalnızca bireysel bir haram olarak değil, ekonomik adaletsizliklerin temel sebeplerinden biri olarak değerlendirmekte ve faiz sisteminin sonuçlarını analiz etmenin meselenin fikhî boyutundan daha önemli olduğunu ifade etmektedir. Fadlallah’a göre faiz âyetlerinin⁹⁶⁸ infak âyetleri⁹⁶⁹ ile art arda yer alması, sadaka veren kişinin yaşadığı iyi ve temiz atmosferi, insanlığın iyilik arayışında olan inanç duygularıyla birlikte yaşama hissini çağrıştırmak içindir. Sapma ortamlarını yaşamış bir insan, o atmosferde soluduğu yeni ve hassas duyguyla değişim yaşama ihtiyacı hissedebilir. Bu Kur’ânî üslup, kelimelerle iki model arasında

⁹⁶⁴ Âl-i İmrân 3/130.

⁹⁶⁵ er-Rûm 30/29; el-Bakara 2/275-281; Âl-i İmrân 3/130.

⁹⁶⁶ Fadlullah, *min vahyi'l-Kur'ân*, 2/518-550; 3/376-379; 14/335-336.

⁹⁶⁷ er-Rûm 30/29.

⁹⁶⁸ el-Bakara 2/275.

⁹⁶⁹ el-Bakara 2/261-266.

karşılaştırma yaparak hidayete teşvik etmektedir. Ayrıca, başkalarına yönelik iyilik ve merhamet ruhunu yaşayan iyi bir insanın resmini sergilemeye çalışan insanın psikolojik açıdan yaşadığı huzurlu ve mutlu yönü anlatılarak insanlar saadete davet edilmektedir. Bu, diğerlerinin acılarından beslenen ve trajedilerini sömüren kötü faizciye karşı, insanoğlunun güzel ve parlak yüzünü ortaya koymaktadır. Kur'ân-ı Kerim'in talep ettiği eğitim yönteminde nesillere aktarmak istediği konu budur.⁹⁷⁰

Fadlallah'a göre faizin kapsamı belirli şeylerdeki artışı ifade etmemektedir. Ona göre faiz, sermayenin artışı ve büyümesi anlamına gelir ve burada, benzer nitelikte ve miktarda olanların birinin artırılarak satılması veya maddî bir artışla para ödünç verilmesi anlamında kullanılır. Örneğin, on birime karşı on beş verilmesi gibi ya da bir şartla veya hukukî bir artışla, on vereceğine on alması şartıyla artı olarak bir yüzük ya da bir elbise istenmesi gibi. Ayrıca, Fadlallah'a göre faiz yalnızca yüksek oranlarla sınırlı değil, her tür faizin sömürüye yol açabileceği ve her türlü faizin İslam'da yasaklandığını belirtmektedir. Fadlallah bu konudaki ayrıntıların fıkıh kitaplarında farklı hükümleri olduğunu belirterek daha önce ifade ettiği gibi faizin toplumsal adaletsizlik üzerinde yarattığı etkiyi gündeme almaktadır.⁹⁷¹

Müellif, bu bağlamda faizin ahlâkî zararlarına değinmektedir. Ona göre Allah Teâlâ insana, özellikle de din kardeşine, yardım etmesini istemiştir. Bunun anlamı, insanın hayatında ihtiyaç duyduğu konularda ona yardım etmesi ve geçim sorunlarıyla başa çıkmasına yardımcı olmasıdır. Müminler birbirlerinin acılarını ve kaygılarını paylaşmalı ve bunları söz, gülümseme, hareket ve eylemle hafifletmeye çalışmalıdır. Böylece insan hayatı, insanın insaniyetini zenginleştiren ve ruhsal seviyesini yükselten bir boyuta açılır. İlişkiler, her koşul ve durumda kazanç fırsatlarını sömüren basit ticarî değişimlere dönüşmemelidir. İşler, sadece maddî fayda temelinde kurulmaz; bunun yerine bu ilişkilerde ahiret hesapları yapılmalıdır. Böylece insan, ilişkilerin diğer tarafının memnuniyetinden bağımsız olarak Allah Teâlâ'nın ödülleriyle odaklanır ve O'nun rızasını kazanmak için çalışır. Bu, fedakârlığı kazanç, maddî kaybı ise gerçek anlamda kazanç hâline getirir. Çünkü mümin bir kimse infakta bulunduğu Allah Teâlâ hem bu dünyada hem de ahirette ödüller ile karşılık vermektedir. Bu bağlamda

⁹⁷⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/518-550; 3/376-379; 14/335-336.

⁹⁷¹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/518-550; 3/376-379; 14/335-336.

faiz, uzun vadede bireyin ve toplumun çöküşüne yol açarken; sadaka, bireysel ve toplumsal açıdan güçlenmeyi sağlar.⁹⁷²

İslam faizciliğin yerine verme ruhunu iki şekilde ortaya koymaktadır. Birinci yön, maddî anlamda bir karşılık beklemeyen, ruhsal bir değer olarak verilmek istenen infak yönüdür. Burada hedef, insanların değil, Allah katındaki olandan faydalanmaktır. Bu, Allah’a yakınlaşmak için yapılan karşılıksız bağışları içeren sadaka ile temsil edilir ve bu nedenle sadaka, Allah’a yaklaştıran diğer ibadetler gibi bir ibadet olmuştur. İkinci yön ise kişinin borçluya parayı vermesi fakat eşit bir miktarla güvence altına alınarak borcun vadesinde geri ödenmesi üzerine kurulu olan borç verme yönüdür. Burada kişi, parasını borçlunun elinde tutarak geri alacağını düşünür, ancak bu süreçte parasını ticarî bir yatırım gibi değerlendirmekten vazgeçerek fedakârlık yapar. Bu, Kur’ân ve hadislerde “güzel borç” (karz-ı hasen) olarak ifade edilen, Allah’a yakınlaşma fırsatıdır. Zira bu, paraya ihtiyacı olan kişinin yaşadığı sıkıntıyı çözme yoluyla Allah’ın sevgisine ve rızasına ulaşmanın yoludur.⁹⁷³

Faizin ekonomik zararları birkaç noktada kendini göstermektedir. Birincisi, faizci tarafından alınan artış, hiçbir şey karşılığında gerçekleşmektedir. Çünkü alışveriş faizinde tür ve miktar açısından benzerlik olması gereklidir ve bu nedenle her iki taraf için mevcut malın faydasından fazlasını sağlayacak bir değişim gerçekleşmez. Bugün kullanılan kredi faizi açısından da durum böyledir; eğer durum bu şekildeyse artış haksız kazanım olmaktadır. Çünkü faizle kazanç sağlayan kişi, hiçbir hizmet ya da üretim sunmadan para kazanmaktadır.

İkinci olarak faiz, zayıf kesimlerin yoksulluğunun artmasına ve sermaye sahipleri olan zengin kesimlerin servetinin büyümesine yol açmaktadır. Çünkü yoksul, borç almak zorundadır ve faiz yükü altında ezilmektedir. İş alanlarına girdiğinde ise ihtiyacı katlanarak artmaktadır. Oysaki işçi, borçlunun bu ihtiyacı karşılamak adına kârından feragat etmek zorunda kalmaktadır. Böylelikle, temel ihtiyaçlarından kesmek zorunda kalan borçlu, daha fazla borçlanır ve sonunda faizcinin elinde savunmasız bir hâle düşmektedir. Bu durum, toplumdaki ilişkilerin doğasına zarar vermekte ve büyük sosyal huzursuzluklara yol açabilmektedir.

⁹⁷² Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/518-550; 3/376-379; 14/335-336.

⁹⁷³ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/518-550; 3/376-379; 14/335-336.

Üçüncü olarak faiz, genellikle maddî servetlerin belirli bir grup insanda toplanmasına yol açmaktadır. Bu kişiler, toplumun ihtiyaçlarını sömüren büyük para sahipleridir. Sermayelerine bir yüzdelik oran belirleyerek zayıfların ihtiyaçları pahasına kazançlarını artırırlar. İşçi, kapitalist için karşılıksız çalışan bir kişiye dönüşür ve üretken enerji, kişisel refaha değil, başkalarının çıkarına hizmet eder. Zenginler, ekonomik ve politik hayata hâkim olarak sermaye hareketini iş veya çaba olmaksızın artırmanın yollarını ararlar. Bu da halkların zenginliklerinin sömürülmesine ve onların sürekli borçlanarak hayati ihtiyaçlarını dahi karşılamakta zorlanmalarına neden olur.

Böylece faiz ekonomik, sosyal ve ahlâkî açıdan olumsuzluklar doğurarak kin, düşmanlık ve sosyal eşitsizlikleri artırarak toplumda huzursuzluk yaratmaktadır. Tarih boyunca bu durum, büyük ekonomik dengesizliklere ve toplumsal çalkantılara sebep olmuştur. Modern dünyada da büyük şirketlerin ve finansal kuruluşların zayıf ülkeler üzerindeki baskıları, faiz ekonomisinin ne kadar yıkıcı olabileceğini gözler önüne sermektedir.⁹⁷⁴

3.6.2. İnfak ve Sosyal Dayanışma

Fadlallah’a göre Kur’ân’da geçen “*Ve onlara verdiğimiz rızıktan infak ederler*”⁹⁷⁵ âyeti, infak kavramını yalnızca maddî harcamalarla sınırlamayıp insanın Allah Teâlâ’dan aldığı her türlü nimeti paylaşmasını vurgulamaktadır. Fadlallah’a göre insan, sahip olduğu malların gerçek sahibi değil, bunların emanetçisi konumundadır. Dolayısıyla infak, bir lütuf ya da gönüllülük esasına dayalı bir davranış değil, sorumluluk bilinciyle yerine getirilmesi gereken bir görevdir.⁹⁷⁶

Fadlallah, infak kavramının yalnızca maddî varlıklarla sınırlı kalmadığını, bilgi, çaba, deneyim ve sosyal imkânlar gibi bireyin sahip olduğu her şeyin bu kapsamda değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre İmam Cafer Sadık’ın bu âyeti “ilmi paylaşmak ve aktarmak” şeklinde yorumlaması, infakın çok boyutlu olduğunu göstermektedir. Bu çerçevede ilmi kendisine saklayan bir kişinin,

⁹⁷⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/518-550; 3/376-379; 14/335-336.

⁹⁷⁵ el-Bakara 2/3.

⁹⁷⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/210-215.

sahip olduğu bilgiyi aktarmaması, infak sorumluluğunu yerine getirmemek anlamına gelir.⁹⁷⁷

Fadlallah’a göre infak, sadece mal vermekle sınırlı kalmayıp insanların ihtiyaçlarını karşılamaya, arzularını gerçekleştirmeye ve hedeflerine ulaşmalarına yardımcı olmaya yönelik bir hayra dönüşmelidir.      infak ile ilgili olarak “*Sana ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: ‘Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar,  ks zler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir’*”⁹⁷⁸ âyetinde geçen “hayır”, insan  değerleri içeren ruhsal anlamlarıyla, sosyal dayanışmanın bir ifadesidir ve zorlu koşullarda sunulan desteği de ifade etmektedir.  yette sayılan gruplar da bu durumu desteklemektedir.  yette öncelikle anne-babaya iyilik vurgulanmaktadır. Fadlallah’a göre, iki ebeveyne yapılan infak, bir minnettarlık göstergesidir ve insanın çocukluk anılarını hatırlayarak fedakârlık sergilemesini gerektirir. Ardından akrabalara infak vurgulanmaktadır. Akrabalık bağı, bireyin toplumsal varoluşunu şekillendiren ilk halkadır. Allah, akrabalık bağlarını güçlendirmeyi ahlâkî bir zorunluluk olarak belirlemiştir. Fadlallah’a göre akrabalık ilişkileri koparsa toplumun diğer bağları da zayıflamaya mahkûm olmaktadır.⁹⁷⁹

Fadlallah ayrıca yetimlere yönelik infakın önemini de vurgulamaktadır. Yetimler, ebeveynlerini kaybettiklerinde maddî ve manevî desteğe ihtiyaç duyan toplumun zayıf kesimini oluşturmaktadır. Onlara yönelik harcama, toplumun zayıf kesimlerini koruyan bir güvence işlevi görmektedir. Bunun yanı sıra yoksullara yapılan infak, sosyal dengeyi sağlamaya yönelik bir adım olarak görülmektedir. Fadlallah’a göre, yaşamın baskıları altında ezilen ve şerefli bir hayat sürdüremeyen bireylerin desteklenmesi, toplumda adalet ve dayanışmayı tesis etmektedir. Böylece bir tarafın aşırı doygunluk yaşarken diğerinin açlıktan ölmesi gibi uçurumların önüne geçilir. Yolculara infak ise yolculuk sırasında maddî imk nsızlıklara düşen kimseleri kapsamaktadır. Fadlallah, İşlam’ın bu durumda olan bireyleri sosyal yardımlaşma çerçevesinde değerlendirdiğini belirtmektedir. Fadlallah’a göre infak, bireysel cömertliğin ötesinde, toplumda dayanışmayı ve adaleti sağlayan temel unsurlardan biri

⁹⁷⁷ Fadlullah, *min vahyi ‘l-Kur’ân*, 2/210-215.

⁹⁷⁸ el-Bakara 2/215.

⁹⁷⁹ Fadlullah, *min vahyi ‘l-Kur’ân*, 2/210-215.

hâline gelmektedir. İnsan, sahip olduğu şeyler üzerinde mutlak bir tasarruf hakkına sahip olmayıp bunları Allah'ın iradesi doğrultusunda kullanmalıdır. Bu bilinç, müminin yalnızca kendisi için değil, toplum için de bir fayda üretmesini gerektirir.⁹⁸⁰

Fadlallah'a göre İslam'ın infak sistemi, ekonomik problemlere mutlak bir çözüm sunan merkezi bir model değildir. Ancak Fadlallah, infakın bireysel bağışlara dayalı bir ekonomik plan olarak görülmemesi gerektiğini, aksine toplumsal meselelerin çözümüne yönelik geniş çaplı bir sosyal hareketin parçası olduğunu da vurgulamaktadır. Bu bağlamda Fadlallah, İslamî ekonomik anlayışta devletin ekonomik sorunları çözmeye noktasında mutlak merkezîyetçi bir rol üstlenmediğine dikkat çekmektedir. Devlet, yasal çerçevede planlama ve düzenlemeler yaparken, toplum da ahlâkî ve dinî sorumluluk bilinciyle bu sürece aktif olarak katılmalıdır. Ona göre İslamî toplumda ekonomik ve sosyal meselelerde bireyin ve toplumun rolü hayati öneme sahiptir. Bu çerçevede infak ve sadaka olgusu, sadece bireysel ibadet veya yardım faaliyeti olarak değil, aynı zamanda toplumsal yapıyı güçlendiren ve sosyal dayanışmayı teşvik eden bir unsur olarak değerlendirilmelidir. Fadlallah'a göre bu sistemde bireyler, yalnızca kendi maddî yükümlülüklerini yerine getirmekle kalmaz, aynı zamanda toplumsal refaha katkı sağlayarak ekonomik ve sosyal dengeyi koruma noktasında aktif bir sorumluluk üstlenmektedirler.⁹⁸¹

Fadlallah, infakın psikolojik yönüne de değinmektedir. Ona göre infak, bireyin ruhsal ve sosyal gelişimini sağlayan temel bir unsurdur. Ona göre infakın değeri, sadece maddî boyutuyla değil, kişinin ruhsal dünyasında oluşturduğu fedakârlık ve verme ruhuyla belirlenmektedir. Bireyin, toplumun sıkıntılarını kendi sıkıntıları gibi hissederek infakta bulunması, onu yalnızca bireysel hedefleriyle sınırlı kalmayan, toplumsal sorumluluk bilinci yüksek bir şahsiyet hâline getirmektedir.⁹⁸²

Fadlallah'a göre, infakın en önemli yönlerinden biri, bunun Allah'ın yolunda gerçekleşmesi gerektiğidir. İnfak, cihadın bir parçası olarak görülmekte ve bireyin hem manevî gelişimini hem de toplumsal faydayı artıran bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Allah'ın yolunda yapılan infakın karşılık beklemeksizin gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulayan Fadlallah, bu eylemin bir gösteriş veya

⁹⁸⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/109-110; 2/210-215.

⁹⁸¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/495-497, 500-506.

⁹⁸² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/109-110; 2/210-215.

kişisel kazanç aracı hâline getirilmesinin, onun değerini düşürdüğünü ifade etmektedir.⁹⁸³

Bu bağlamda Fadlallah, infakın bireyin Allah'a yakınlaşmasını sağlayan bir ibadet olarak görülmesi gerektiğini savunmaktadır. Çünkü infak, bireyin dünya hayatına sıkı sıkıya bağlı kalmasını engelleyerek onu Allah katındaki manevî kazançlara yönlendiren bir araç görevi görmektedir. Buna göre Kur'ân'ın infakın yedi yüz katıyla⁹⁸⁴ mükâfatlandırılacağını vurgulaması, bireyin içsel kaygılarını gidererek onu fedakârlığa teşvik etmektedir. Fadlallah, Allah'ın, maddî kayıplara yol açabilecek yükümlülükler getirirken kişinin mala karşı duyduğu bu içsel sevgiyi yadsımadığını vurgulamaktadır. Aksine Allah Teâlâ, insanı dünyevî kazançlara odaklanmak yerine, Allah katındaki kazançları talep etmeye yönlendirecek şekilde bu eğilimi olumlu bir doğrultuda yönlendirmektedir. Bu bağlamda iman eksenli bir hareket aracılığıyla bireyin günahlardan sakınması sağlanmakta ve şeytanın, infakta bulunurken kayıp ihtimaline dair verdiği vesveselerden uzak durması temin edilmektedir.⁹⁸⁵

3.6.3. Şuayb Kıssası ve Kapitalizm Eleştirisi

Fadlallah, Şuayb'ın kavminde görülen ekonomik yozlaşmayı,⁹⁸⁶ kapitalizmin temel mekanizmalarıyla ilişkilendirmektedir. Kavminin ölçü ve tartıda hile yapması, sadece bir ekonomik suç değil, toplumun ahlâkî ve dinî değerlerden kopuşunu gösteren sistematik bir bozulma olarak değerlendirilir. Kapitalizm de benzer şekilde, bireyin sınırsız kâr hırsı üzerine kurulu olduğu için adalet ve toplumsal faydayı değil, bireysel kazancı öncelemektedir.

Bu sistem, serveti belirli bir zümrede yoğunlaştırarak geniş kitleleri ekonomik baskı altına almakta ve tıpkı Şuayb'ın kavminde olduğu gibi güçlü ekonomik aktörler, küçük sermaye sahiplerini ve emekçileri sistematik olarak sömürmektedir. Küresel ekonomik düzen içerisinde büyük şirketler ve zengin ülkeler, gelişmekte olan toplumların kaynaklarını kontrol ederek onları ekonomik bağımlılığa sürüklemektedir. Kapitalist sistemde güçlüler hak ettiğinden fazlasını alırken, zayıflar hak ettiklerinden daha azını almakta; bu durum ise gelir adaletsizliğini derinleştirerek toplumsal

⁹⁸³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 1/109-110; 2/210-215.

⁹⁸⁴ el-Bakara 2/261-266.

⁹⁸⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 2/471-490.

⁹⁸⁶ eş-Şuara 26/84-86.

dengeinin bozulmasına neden olmaktadır. Modern dünyada fakirlik, işsizlik ve ekonomik krizler bu sistemin doğal bir sonucu olarak görülmektedir. Fadlallah, kapitalist ekonomi anlayışının aksine, İslam'ın ekonomik sisteminde ahlâkî bir denetim mekanizmasının bulunduğunu vurgulamaktadır.⁹⁸⁷

Bu konuyla ilişkili olarak “*Bakiyyetullah*” yani Allah'ın bıraktığı helal kazanç kavramı, ticaretin ve ekonomik faaliyetlerin yalnızca bireysel kâr odaklı değil, aynı zamanda toplumsal fayda merkezli olması gerektiğini ifade etmektedir. Fadlallah'a göre kapitalizm insanları aşırı kazanç hırsına teşvik ederken İslam ekonomik anlayışı bereketi ve adaleti öncelemektedir. Müellife göre Hz. Şuayb'ın mesajı, yalnızca ölçü ve tartıda dürüst olmakla sınırlı değildir; aynı zamanda ekonomik düzenin tüm boyutlarında ahlâkî ve adil olmayı zorunlu kılan ilahî bir ilke olması gerektiğidir. Kapitalizmin ürettiği adaletsizliğe karşı, insanlığın Hz. Şuayb'ın çağrısını yeniden hatırlaması ve ekonomik sistemleri adalet temelinde yeniden inşa etmesi gerekmektedir.⁹⁸⁸

3.6.4. Tarım Vergisi (Öşür)

Fadlallah'ın yaklaşımına göre, “...*Her biri ürün verdiğinde ürününden yiyin; hasat günü de hakkını verin; fakat israf etmeyin; çünkü Allah israf edenleri sevmeyiz.*”⁹⁸⁹ âyeti tarımsal ürünlerden fakirlere ayrılması gereken payı ifade etmekte ve İslam hukukundaki öşür vergisinin ilk aşamasını oluşturmaktadır. Bu çerçevede mal sahibinin hakları, fakirlere ayrılan pay ve israf etmeme ilkeleri üzerinden bir düzen getirilmiştir.⁹⁹⁰

Âyetin kesin bir hüküm ifade edip etmediği konusunda fakihlerin yorumlarını aktaran Fadlallah, âyetteki “*hakkını verin*” ifadesinin zorunluluk bildirmediğini belirtmektedir. Ancak Ehli Beyt rivâyetleri doğrultusunda bu yükümlülüğün farz olan zekâta ek bir sorumluluk olarak değerlendirilebileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda infakın yalnızca müminler için değil, müşrikler de dâhil olmak üzere tüm fakirler için geçerli olması gerektiğine dair rivâyetleri zikretmektedir.⁹⁹¹

⁹⁸⁷ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 9/270-275.

⁹⁸⁸ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 9/275-285.

⁹⁸⁹ el-En'am 6/141.

⁹⁹⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/303.

⁹⁹¹ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 6/303-304.

Fadlallah, infak ve israf arasındaki dengeyi vurgulayarak kişinin kendisini veya ailesini mağdur etmeyecek şekilde malını fakirlere vermesi gerektiğini ifade etmektedir. İnfak konusunda ölçülü olunması gerektiğini belirtirken, “*kendinizi tehlikeye atmayın*”⁹⁹² âyetine atıfta bulunarak kişinin kendisini tehlikeye atmaması gerektiğini söylemektedir. Ona göre infak, sadece bireysel bir cömertlik eylemi değil, insanın mal üzerindeki haklarını ve sorumluluklarını belirleyen ilahî bir düzenin parçasıdır. Bu bağlamda Allah’ın insanın mülkü üzerindeki haklarını üç temel çerçevede değerlendirmektedir:

1. Mülk edinme hakkı: Allah Teâlâ, insana mülk edinme hakkı tanımış ve helal olan şeylerden faydalanmasını mubah kılmıştır. Buna göre kimse Allah’ın helal kıldığı bir şeyi haram kılamaz.

2. Fakirlerin hakkı: Âyette geçen “*hakkını verin*” ifadesi, ekin sahiplerinin hasat anında fakirlere infakta bulunmasını zorunlu kılan bir düzenlemeye işaret etmektedir. Fakihler arasında bu yükümlülüğün vucub bildirip bildirmediği tartışılmıştır. Ancak Fadlallah, fakihlerin âyetin zâhirî anlamı dışında değerlendirmelerde bulunduğunu ve bu hükmün farz olan zekâta ek bir yükümlülük olarak görülebileceğini belirtmektedir. Ehli Beyt’ten gelen rivâyetleri dikkate alarak bu infakın yalnızca müminlere değil, müşrikler de dâhil olmak üzere tüm fakirlere yapılması gerektiğini vurgulamaktadır.

3. İsrafın yasaklanması: İnfakın dengeli ve bilinçli bir şekilde yapılması gerektiğini ifade eden Fadlallah, kişinin kendisini ve ailesini mağdur edecek şekilde malını tüketmemesi gerektiğini belirtmektedir. Sadaka verirken kişinin gerçekçi ve dengeli olması gerektiğini ve kişinin helake sürüklenmemesi için makul ölçülerde infak etmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Fadlallah, infak anlayışını “verme ruhu” ile ilişkilendirerek Müslüman şahsiyetinin bu bilinçle inşa edilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Müminlerin, mallarında daima başkalarının haklarının bulunduğunu bilmeleri ve infakı üstünlük taslamadan gerçekleştirmeleri gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrıca, ekonomik anlamda da kaynakların israf edilmemesi gerektiğini belirterek israfın bireysel ve toplumsal boyutta zararlarına dikkat çekmektedir. Bu noktada, Ehl-i Beyt imamlarından gelen

⁹⁹² el-Bakara 2/195.

rivâyetlerle, israfın sadece gereksiz harcama değil, her türlü kullanılabilecek şeylerin de boşa harcanması olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁹³

3.6.5. Zekât ve Toplumsal Güven

Fadlallah’a göre zekât, isteğe bağlı bir hayır işi değil, Allah Teâlâ tarafından farz kılınmış bir yükümlülüktür. Bu bağlamda Fadlallah, zekâtın yalnızca bireysel açıdan yoksullukları gideren bir mekanizma değil, İslam toplumunun sosyal ve ekonomik yapısını güçlendiren, adaleti sağlayan bir sistem olarak değerlendirilmesi gerektiği ifade etmektedir. Zekât ile ilgili âyette zekât verilmesi gereken gruplarla ilgili olarak Fadlallah bu sekiz gurubu tarihsel ve pratik yönleri ile ele almaktadır. Buna göre âyetteki ilk grup olan fakir ve muhtaçlardır. Fakirler, onurlu bir yaşam süremeyen, borçlanan ve başkalarından bir şeyler istemeye mecbur kalanlardır. Muhtaçlar ise fakirlerden daha kötü durumda olup borçlanmaya ve istemeye zorlanan kimselerdir.⁹⁹⁴

Âyette geçen “çalışanlar” ifadesi, zekât toplama görevini yerine getiren kişileri kastetmektedir. Bu kişiler, yükümlülerden zekâtı toplayarak dağıtımını gerçekleştiren kimselerdir. Bir diğer grup “kalpleri İslam’a ısındırılacak olanlar” şeklinde ifade edilmektedir. Bu grup, İslam’a yeni giren veya İslam dinindeki konumları sağlamlaştırılmak istenen kişilerden oluşmaktadır. Onlara maddî destek sağlanarak İslam’a yakınlıkları artırılmak istenir. Böylece İslam hakkında düşünceleri, onun hükümlerini ve yasalarını öğrenmeleri sağlanarak doğru yolda ilerlemeleri amaçlanmaktadır.⁹⁹⁵

Âyette belirtilen bir diğer grup da esirlerdir. Bu ifade, kölelerin özgürlüğüne kavuşturulması için yapılan harcamaları kapsamaktadır. İslam’ın temel hedeflerinden biri olarak kölelerin özgürleştirilmesi vurgulanmaktadır. Allah, Müslümanları bu konuda teşvik etmekte veya yöneticilere, devletin malî bütçesi aracılığıyla bunu gerçekleştirme sorumluluğunu yüklemektedir. Zekât verilmesi emredilen bir diğer grup borçlulardır. Bu kimseler borç yükü altında ezilen ve ödeyecek imkânı bulunmayan kişilerdir. Zekât fonlarından bu kişilere destek sağlanması, onların maddî olarak rahatlamasını ve topluma yeniden kazandırılmasını amaçlamaktadır.⁹⁹⁶

⁹⁹³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 6/305-309.

⁹⁹⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/302.

⁹⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/302-309.

⁹⁹⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/302-309.

Âyetteki “Allah yolunda harcama” ifadesi, Allah Teâlâ’nın sözünü yüceltmek amacıyla cihat cephesinde mücadele edenleri ve genel hayır işlerinde bulunanları kapsamaktadır. Bu, İslam’ın yaşatılmasını ve insanların hayat standartlarını yükseltmeyi hedefleyen harcamaları da içerebilir. Zekât verilmesi emredilen son grup yolda kalmışlardır. Bu kimseler seyahat esnasında maddî sıkıntıya düşen ve kendisine harcayacak bir şey bulamayan ya da memleketine dönmek için maddî imkânı olmayan kişileri ifade etmektedir. Zekât fonlarından bu tür ihtiyaç sahiplerine yardım edilmesi öngörülmektedir.⁹⁹⁷

Fadlallah, zekât harcamalarının tarihsel süreç içerisinde farklılık gösterebileceği belirtmektedir. Bu bağlamda İslam, küfür ve tahakküme karşı mücadele ederken bazı dönemlerde psikolojik, inançsal ve pratik çalkantılar yaşayan bireyleri desteklemek zorunda kalmıştır. Münafıklık eğilimi gösteren veya kâfirler tarafından maddî çıkarlarla kandırılacak bazı kişilerin, İslam içinde tutulabilmesi için ekonomik desteğe ihtiyaç duyulmuştur. Günümüzde de aynı ihtiyaca binaen müellefe-i kulûb sayılan kimselere zekât fonundan vermeye devam edilebilir. Ancak İslam’ın güçlendiği ve böyle bir duruma ihtiyaç duyulmadığında bu gruba zekât verilmeyebilir. Bu durumda Fadlallah’a göre zekât, İslam toplumunun güçlenmesini hedefleyen bir fonksiyon üstlenmektedir.⁹⁹⁸

Fadlallah ayrıca, zekât sisteminin her zaman sekiz grubun tamamına eşit şekilde dağıtılması gerektiği şeklinde katı bir kural olmadığını belirtmektedir. Bu gruplar, ihtiyaç durumuna göre belirlenmiş olup her dönemde sekiz grubun hepsine harcama yapılması gerekmemektedir. Örneğin, köleliğin sona erdiği bir çağda, “esirlerin özgürlüğüne kavuşturulması” için harcama yapma gereği kalmamaktadır. Dolayısıyla zekât fonlarının harcanacağı alanlar, toplumsal ihtiyaçlara göre esneklik gösterebilir.⁹⁹⁹

Zekâtın manevî ve psikolojik açıdan fayda sağlayan yönlerine de Kur’ân’da dikkat çekilmektedir. Fadlallah’a göre zekât hem bireysel hem de toplumsal düzeyde dayanışmayı güçlendiren, malı ve kişiyi arındıran, ihtiyaç sahiplerine güvence sağlayan bir ibadettir. İslam’da farz kılınan bu malî yükümlülük, sosyal ve ekonomik

⁹⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/302-309.

⁹⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/302-309.

⁹⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/302-309.

sorunlara çözüm üretirken, bireylerin bütçesine ağır bir yük getirmeden uygulanmaktadır. Bu yönüyle, zekât sadece bir yardım değil, aynı zamanda muhtaçların hakkı olarak görülmektedir. Aynı zamanda zekât, malı ve kişiyi maddî ve manevî kirlilerden temizleyen bir ibadettir. Allah Teâlâ bu gerçeği şöyle ifade etmektedir: *“Onların mallarından sadaka (zekât) al ki, bununla onları arındırıp temizleyesin; onlar için dua et, çünkü senin duan onlar için bir huzur kaynağıdır. Allah her şeyi işiten ve bilendir.”*¹⁰⁰⁰ Bu âyet, zekâtın yalnızca malı eksiltmek yerine, onu bereketlendiren ve veren kişinin kalbini arındıran bir ibadet olduğunu vurgulamaktadır.¹⁰⁰¹

3.7. Savaş Hukuku

Fadlallah’ın tefsirinde kullanılan en genel kavram davettir. Fadlallah cihad, savaş, diğer inanç grupları ile ilişkiler gibi meseleleri davet konusu ile ilişkilendirerek incelemektedir. Daveti Müslümanların yaptığı davet ve kurumsal olarak devletlerin yürüttüğü politikalar şeklinde ikiye ayırmakta ve diğer tüm konuları bu çerçevede incelemektedir. Biz bu konuyu “davet” başlığı yerine konunun daha iyi takip edilebilmesi, daha ayrıntılı incelenmesi ve aradaki farkların görülebilmesi için daha genel olduğunu düşündüğümüz “Savaş hukuku” başlığı altında incelemeyi uygun gördük.¹⁰⁰²

3.7.1. Davet

Fadlallah’a göre davet, pek çok aşamadan oluşan dinamik bir süreci ifade etmektedir. Davetin ilk aşaması, Hz. Peygamber’in Mekke döneminde yürüttüğü barışçıl politikadır. Bu dönemde fizikî çatışmaya izin verilmemiş Müslümanlara karşı yürütülen baskı ve despot yöntemlere karşı pasif bir direniş ve fikirle mücadele yöntemi benimsenmiştir. Zaman zaman bu baskı altında ezilen müminler, Hz. Peygamber’den fiziksel mücadeleye için izin istemişlerdir. Ancak Hz. Peygamber, bu konuda yetki verilmediğini belirterek müminleri sabırlı olmaya davet etmiştir.

¹⁰⁰⁰ et-Tevbe 9/103.

¹⁰⁰¹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 8/302-309.

¹⁰⁰² Fadlallah’ın kapsamlı bir şekilde İslam’da savaşın mahiyeti, keyfiyeti ve ahlâkî boyutlarını ele aldığı müstakil bir kitabı vardır. Bu eseri Türkçeye de çevrilmiştir. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *el-İslâm ve mantıku’l-kuvve* (Beyrut: Dârü’l-Melek, 2003); M. Hüseyin Fadlallah, *İslâm ve Kuvvetin Mantığı*, çev. Vahdettin İnce (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998).

Fadlallah, ilk aşamada yaşanan bu zorluklardan mustarip olan müminlerin yaşadıklarını farklı bir perspektiften değerlendirmektedir. Ona göre ezilenler ve zulme uğrayanların yaşadığı mağduriyet, dışarıdan bakanlar için sempati ve merak uyandırabilir. Örneğin hicrete izin verilmesi, Müslümanların farklı kitlelere ulaşmasını ve İslam mesajının daha geniş bir coğrafyada yayılmasını kolaylaştırmıştır.¹⁰⁰³

Fadlallah'a göre İslam davetinde üç aşama vardır:

1. aşama, siyasî faaliyetlerin ve silahlı çatışmaların yasak olduğu davet dönemi. Burada amaç mesajı ulaştırmakla beraber onu derinlikli ve etkin bir biçimde anlaşılmasını sağlamaktır.

2. aşama, otoriteyi elde etmek için yürütülen siyasî faaliyet dönemi. Burada amaç İslam'ın hükümet sistemini oluşturmak ve bu sistemi yürürlüğe koymak için çalışmaktır.

3. aşama, silahlı mücadele dönemi. Burada amaç İslam davetinin önünde fikirsel ve diplomatik açıdan aşılamayan engelleri gerektiğinde güç kullanmaktır.

Her aşamada nasıl bir faaliyet politikası takip edileceği detaylı bir şekilde araştırılmalıdır. İslam'ın insanlara nasıl ulaştırılabileceği üzerine projeler hazırlanmalı ve meydan okumalara cevaplar üretilmelidir. Her toplumun farklı dinamikleri ve kültürel yapıları olduğu göz önünde bulundurulduğunda, İslam'ın evrensel mesajını iletmek için uyarlanabilir yöntemlerin geliştirilmesi gerekmektedir. Müellif, yukarıda zikredilen bu üç aşamanın aynı anda veya sırayla tüm dünyada takip edilemeyeceğine dikkat çekmektedir. Çünkü İslam'a davet alanı geniştir ve pek çok ülkeyi kapsamaktadır. Bu nedenle farklı yöntemlerin takip edilmesini gerektirebilir.

Fadlallah'a göre davet çalışmalarında ayrıntılara dikkat edilmeli, muhataba göre dil ve üslup benimsenmelidir. Örneğin İslamî beldelerde davet,¹⁰⁰⁴ İslamî hükümlerdeki bazı ayrıntılar üzerinden gerçekleşirken, Müslüman olmayan bölgelerde davet, genel İslamî ilkelerden hareketle geniş sınırlar içinde yapılmalıdır. Farklı toplumların ihtiyaç ve beklentilerine göre şekillenen bu stratejiler, İslam'ın evrensel mesajını daha geniş kitlelere ulaştırmayı amaçlamalıdır. Eğitim ve bilinçlendirme faaliyetleri, siyasal otoriteyi elde etme çabaları ile entegre bir şekilde yürütülmelidir.

¹⁰⁰³ Fadlallah, *Tefsîru min vahyi 'l-Kur'ân*, 16/388-390.

¹⁰⁰⁴ Burada daha önce ifade edildiği üzere Fadlallah'ın modern dönemde câhiliye toplumunun var olduğunu ve Müslüman olduklarını kabul etseler de İslamî düzen içerisinde yaşamadıkları için bu kimselerin de davetin muhatabı olarak gördüğünü belirtmek gerekir. Bk. 84.

Bu sayede, İslam'ın temel ilkeleri ve değerleri, farklı kültürel ve sosyal yapılar içinde etkili bir şekilde yayılabilir.¹⁰⁰⁵

3.7.2. Savaş

Fadlallah, savaş olgusunun hayatın bir gerçeği olarak kabul edilmesi ve bu realite ile yüzleşilmesi gerektiğini düşünmektedir. Çatışmadan kaçınmak ve problemleri görmezden gelmek, toplumu zayıflatan ve birliğe zarar veren unsurlardır.¹⁰⁰⁶ Bu bağlamda Fadlallah, savaşın insanlık tarihinde ve günümüzde kaçınılmaz bir gerçeklik olduğunu hatırlatmaktadır. Bu nedenle toplumların, savaş tamamen dışlamalarının onların zayıflamasına yol açacağını savunmaktadır. İşte bu yüzden toplumlar, savaş olgusunu kabul ederek bu duruma psikolojik olarak hazırlanmalı ve savaşmak için gerekli olan içsel dinamikleri sağlamalıdır. Ayrıca çatışmalardan kaçınmak yerine, stratejik ve bilinçli bir yaklaşım benimsemek savaşın harici gereklilikleri olarak yerine getirilmelidir.¹⁰⁰⁷

Savaş izni: İslam tarihinde, Müslümanlara savaş izni, bu konuyla ilgili vahyin¹⁰⁰⁸ inmesi ile resmen verilmiştir. Bu vahiyler ile Müslümanların kendilerini savunmalarına ve zulme karşı mücadele etmelerine müsaade edilmiştir. Fadlallah, bu konudaki ilk teşrii' hükmün “*Size karşı savaşanlarla siz de Allah yolunda savaşın, fakat aşırılığa sapmayın; Allah aşırılığa sapanları sevmez.*”¹⁰⁰⁹ âyeti olduğunu ifade etmektedir. Ona göre savaşa izin verilmesinin nedeni, Müslümanların maruz kaldığı baskı ve saldırılara karşı kendilerini savunma ihtiyacıdır. Yoksa İslam başkasına düşmanca bir saldırı savaşını kabul etmez.¹⁰¹⁰

Savaşın nedeni ve amacı: Âyette “*Allah yolunda savaşın*” ibaresinin geçmesi, şahsî kin ve çıkarlar nedeniyle savaşın söz konusu olmadığını göstermektedir. Ayrıca “*aşırılığa sapmayın*” ifadesi, savaşın insan onurunu koruyan tarafını vurgulamaktadır. İslam'da savaş, hakkın korunması için yapılır. İnsan hayatı için bir tehlike oluşturmayı amaçlamaz, aksine insanı iyiliğe sevk etmek için bir sebeptir.¹⁰¹¹

¹⁰⁰⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 12/387-396.

¹⁰⁰⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/185.

¹⁰⁰⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/113.

¹⁰⁰⁸ el-Hâc 22/39-40; el-Bakara 2/190-193.

¹⁰⁰⁹ el-Bakara 2/190-193.

¹⁰¹⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/121.

¹⁰¹¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/119.

Müellif, düşmanlık ve saldırının müminler tarafından başlatılmadığına sık sık vurgu yapmaktadır. Müslümanlara, bu orantısız güce karşılık alternatif bir güç oluşturmaları ve onların bu saldırganlıkları durdurmaları için izin verildiğini belirtmektedir. Aynı âyet pasajında ifade edildiği üzere savaş alanı, düşmanca tavır sergileyen kimselerin bulunduğu her yerdir. “Onları bulduğunuz yerde öldürün” ifadesi bize inkârcıların hiçbir yerde güven içerisinde olmadıkları korkusuyla yaşamaları gerektiğini göstermektedir.¹⁰¹²

Fitne: “*Fitne öldürmekten daha kötüdür*” ifadesi, İslam’da fitnenin, yani kargaşa ve kaosa, insan hayatına kastetmekten daha büyük bir kötülük olarak görülmesini vurgular. Müellife göre fitnenin daha kötü olarak değerlendirilmesinin sebebi, “katl” beden ölümünü ifade ederken, “fitne”nin ruhun ölümünü ifade etmesidir. Bu anlamda fitne, bir toplumu ve bireyleri manevî ve ahlâkî olarak çökerten, huzursuzluk ve düzensizlik yaratan bir unsur olarak kabul edilir. “Katl” ise fiziksel bir ölüm olup sadece bedenin yok olmasına neden olurken, fitne hem bireylerin hem de toplumların ruhsal ve ahlâkî değerlerini tahrip eder. Müşriklerin Hz. Peygamber ve müminlere karşı uyguladığı fitne, çeşitli baskı ve zorbalık yöntemlerini içerir. Bu yöntemler arasında psikolojik baskı, fiziksel işkence, aç bırakma ve ekonomik boykot bulunur. Günümüzde ise bu tür baskıların modern karşılığı, güçlü ülkelerin medya aracılığıyla kurduğu hegemonya olarak görülebilir. Bu güçler, medya ve siyaset aracılığıyla İslamî toplumun kurulmasını engellemekte ve din karşıtı akımların güçlenmesini, özgürlük ve demokrasi söylemleri ile desteklemektedirler. Böylece yeni nesilleri İslam’dan uzaklaştırmakta ve gelecek nesilleri sapkınlığa doğru yöneltmektedirler. Bunu hem bireysel hem sivil toplum örgütleri hem de hükümetler aracılığıyla yapmaktadırlar.¹⁰¹³ Bu nedenle fitnenin ortadan kaldırılması büyük önem ifade etmektedir. Fitneye karşı hareket etmek, gerçeklik ile mücadele etme anlamı taşıyabilir.

Böylece fitnenin ortadan kaldırılmasına dair ortaya konulan bu prensip, İslam’ın gerçeklerle yüzleşmekten korkmayan bir din olduğunu ifade eder. İslam bir konuda helal ve haramları belirlerken realiteye uygun kararlar verir. Bu hükümler, dinin, insanın ve mekânların saygınlığını korur. Menfaatler karşı karşıya geldiğinde

¹⁰¹² Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 2/120.

¹⁰¹³ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 2/122.

ise asıl korunması gereken mümin kendi şahsı ve dinidir. Bu nedenle Mescid-i Haram'da savaş yasak olmasına rağmen Müslümanlara karşı başlatılan bir savaş söz konusu olduğunda savunma savaşına izin verilmektedir. Böylece hükümlerdeki istisnalar, insanların hayatında kolaylık ve esneklik sağlar.¹⁰¹⁴

Fadlallah, *“Fitne ortadan kalkıncaya ve din yalnız Allah'ın oluncaya kadar onlarla savaşın...”*¹⁰¹⁵ âyetinde “fitnenin ortadan kalkması”nı İslam'ın egemen güç olması ile açıklamaktadır. Buna göre şirk ve müşriklerle mücadele, İslam'a ve müminlere karşı bir baskı oluşturmaları engelleninceye ve tehdit unsuru olmaktan çıkıncaya kadar devam etmelidir. Müellif bu ilkenin düşmanca bir saldırı olarak düşünülmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Bilakis amaç İslam'a davet önünde engeller oluşturan baskının ortadan kaldırılmasıdır. Asıl mesele özgürlük söylemleriyle küfür ve zulmün insan üzerinde baskı kurmasının önüne geçilmesi ve insanın maslahatını koruyacak adaletin tesis edilmesidir. Müellife göre cihat faaliyeti, insanın iradesini ortadan kaldıran bir baskı olarak telakki edilmemelidir. Aksine cihat, insanın şirkin kurduğu baskıyı (atalar kültü) kırmayı ve insanın özgürce düşünebilmesi içindir.¹⁰¹⁶

Savaş ve Etik: Âyetin devamında zikredilen *“fakat vazgeçerlerse artık zalimlerden başkasına saldırmak yoktur.”*¹⁰¹⁷ ilkesi, İslam'ın savaş hukuku ile ilgili önemli bir prensibi ortaya koymaktadır. Buradaki “vazgeçme” ifadesi, muhatapların İslam'a girdiklerini belirtmeleridir. Bu durumda, kişinin canı, malı ve hakları korunmalıdır. İslam'a girdikten sonra savaş ise ancak zulüm durumunda meşru kabul edilir.¹⁰¹⁸ Cihat faaliyetlerinin amacı, kişinin inancını zorla değiştirmek değildir; kişi zimmet hukukuna riayet ettiği sürece kendi dininde kalabilir. Ayrıca kuvvet kullanımı ancak barışçıl yollar tükendikten sonra gündeme gelir.¹⁰¹⁹ Cihat konusunda esas olan, şirkin ve küfrün egemenliğinin ortadan kaldırılmasıdır.¹⁰²⁰ Bu iki şekilde

¹⁰¹⁴ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/123.

¹⁰¹⁵ el-Bakara 2/193.

¹⁰¹⁶ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/124-125.

¹⁰¹⁷ el-Bakara 2/193.

¹⁰¹⁸ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/126.

¹⁰¹⁹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/389-390.

¹⁰²⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/125.

gerçekleşebilir; kişi ya Müslüman olarak dine girer ya da zimmet hukukuna tabi olarak İslam'a boyun eğer ve hakları korunur.¹⁰²¹

Yukarıda zikredildiği üzere Fadlallah'ın savaş âyetleri ile ilgili yorumları, İslam'da savaşın amacının saldırı değil savunma olduğunu vurgulamaktadır. Savaş, yalnızca Müslümanların maruz kaldığı baskı ve zulmün ortadan kaldırılması, adaletin tesisi ve dinin yayılmasının önündeki engellerin kaldırılması için bir araç olarak görülmektedir. İslam'da savaşın asıl gayesi, insanların iradelerini özgürce kullanabilmelerini sağlamaktır. Bu bağlamda savaş konusu davet ile ilişkilendirilmekte ve savaşın sadece fiziksel mücadele yönüne değil, aynı zamanda manevî ve ahlâkî yönüne de vurgu yapılmaktadır. Fadlallah'ın yaklaşımı, savaşın insanlık onurunu koruyan, zulme karşı durmayı amaçlayan ve insanları iyiliğe sevk eden bir eylem olduğunu belirtmektedir. Ona göre şirkin ve küfrün egemenliğini ortadan kaldırmak, ancak barışçıl yollar tükendiğinde kuvvet kullanımıyla meşru hale gelir. Böylece savaşın amacı, sadece İslam'ı yaymak değil, aynı zamanda insan haklarını ve adaletin tesisini sağlamak olarak görülür. Bu çerçevede savaş, İslam'ın barış, adalet ve insan haklarını koruma prensiplerinin bir aracıdır.

3.7.3. Din, Vicdan Özgürlüğü ve Sınırları

Savaş hukuku ile ilgili olarak İslam'da zorlama (ikrah) ve fikir hürriyeti konularına değinmek önemlidir. Fadlallah'a göre İslam, inanç konusunda zorlamayı kabul etmez ve bireyin özgür iradesiyle hareket etmesini esas alır. Müellif, “*Dinde zorlama yoktur. Doğru yanlıştan açıkça ayrılmıştır...*”¹⁰²² ve “*(Şimdi) sen inanmaları için insanları zorlayacak mısın?*”¹⁰²³ âyetleri bağlamında, İslam'ın kişiye iman ve inkârı tercih etme iradesini tanıdığını hatırlatmaktadır. Bu âyetler, İslam'da ikrahın olmadığını ortaya koymaktadır. Ayrıca İslam, fikir özgürlüğünü de desteklemektedir. Bunu teyit eden bir başka delil, “*... helak olanın apaçık bir delille helak olması yaşayanın da apaçık bir delille yaşaması için böyle yapmıştı...*”¹⁰²⁴ âyetidir. Müellif, bu âyetin her türlü fikrin sunulmasına fırsat verdiği kanaatinde.¹⁰²⁵

¹⁰²¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/127.

¹⁰²² el-Bakara 2/256.

¹⁰²³ Yûnus 10/99.

¹⁰²⁴ el-Enfâl 8/42.

¹⁰²⁵ . Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 9/163-164.

Fadlallah’a göre bu âyette iki durum söz konusudur: Birincisi, bu âyet inşâî bir cümledir ve nehiy içermektedir. İkincisi, haberî bir cümledir ve bir gerçeklikten bahsetmektedir. Müellif, bu âyetin savaş âyetleri ile neshedildiği görüşünü kabul etmez. Zira ona göre savaş daha yüce hedefler uğruna yapılmalıdır. Zorla kişileri Müslüman yapmak savaş sebebi değildir. Fadlallah’a göre bu âyette herhangi bir tahsis yoktur. Mutlak olarak zorlama olmadığını bildirmektedir. Müellif, bu âyetin inanç özgürlüğünü teyit ettiğini ve bunun Allah’ın insanı saygın kılması ve insana irade vermesi ile ilgili olduğunu ifade etmektedir. İnanç özgürlüğü, Allah’ın insana tanıdığı en özel alanlardan ve insanî haklardan birisidir.

Fadlallah’a göre ikrahın olmamasının sebebi, dinin ona ihtiyacının olmaması ve hakikatin apaçık olmasıdır. İnsan, kendi fiillerinin sorumluluğunu taşır. Din, kendi hakikatini ilahî delillerle ve Hz. Peygamber’in uygulamaları ile ortaya koymuştur. “rüşd ve bağıyn birbirinden ayrılması” da bunu ifade eder. Fadlallah’a göre din tercihe ve gönüllüğe dayalı bir meseledir. İslam, dinde zorlamayı tasvip etmemektedir ve âyetlere dayandırarak insanları icbar etmeyi kabul etmez.¹⁰²⁶

Aynı âyet, davetçinin görevini, sorumluluğunu ve insanlara tebliğin sınırlarını açıklar. Muhatabın sorumluluğu, baskı ve zorlama olmadan çağrıya kulak verip buna olumlu veya olumsuz bir cevap vermektir. Ancak müellif, burada iki devlet arasındaki savaş durumunu ve devletin varlığının tehlike altında olmasını ayrı tutmaktadır. Buradaki mesele, iman ve küfür arasında fikirsel alanda bir çatışmanın olmasıdır. Burada doktrinler, haklılığını ortaya koymak için çarpışır.¹⁰²⁷

Fadlallah, icbar yönteminin zayıflık göstergesi olduğunu düşünmektedir. Bu yöntemi tercih eden bir davet politikası, kendi fikirlerine ve çözümlerine güvenmemektedir. Oysa sağlam bir akide ve ideoloji, ikraha ihtiyaç duymaz. Âyetin devamındaki “doğruluk ve eğrilik birbirinden ayrılmıştır” ifadesi de bunu teyit etmektedir. Fadlallah, bu konudaki görüşlerine “*Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin*”¹⁰²⁸ âyetini delil getirmektedir. Nihayetinde Fadlallah için kişi inanç konusunda kendinden sorumludur. Bu aşama davetin bireysel ve toplumsal yönünü ifade

¹⁰²⁶ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 1/442-443.

¹⁰²⁷ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 4/443-444.

¹⁰²⁸ el-Kehf 18/29.

etmektedir. Ancak davetin devletler tarafından yapılması ve iki devletin karşı karşıya gelmesi durumunda savaş söz konusu olabilir.¹⁰²⁹

Fadlallah'a göre İslam devletinin müşriklere karşı tutumu, onları ya Müslüman olmaya ya da ölümle yüzleşmeye zorlamaktadır. Bu yaklaşım, İslam devletinin güvenliğini ve düzenini sağlama amacı taşır. Müellif bu durumda ikrah meselesinin bir problem olarak karşımıza çıktığını söylemektedir. Ancak müellif, müşriklerle İslam devleti arasındaki antlaşma süreçlerinin ihanet, anlaşmanın bozulması ve saldırı hazırlıklarıyla sonlandığını belirtir. Bu tecrübe, kesin bir karar almayı gerektirmiştir. Bu mesele İslam ve şirk arasındaki uluslararası ilişki boyutudur.¹⁰³⁰

Dinî ilkeler açısından şirk ve küfür tabiatı itibarıyla Allah'a iman ve İslam'ın karşısında yer almaktadır. Küfrün Allah'a iman ile aynı noktada buluşması mümkün değildir. Çünkü mesele ayrıntılarda veya furû' meselelerindeki ihtilaf ve otorite meselesi değil, inanç esaslarındaki ayrılıktır. Hatta tevhid inancı, güçlü olduğu müddetçe ve uygun şartlar gerçekleştiğinde her türlü şirk ve küfür unsurunu yok etmeyi amaç edinir. Durum böyle olunca bu iki farklı öğretinin aynı devlet altında yaşamasının mümkün olup olmadığına Fadlallah'ın cevabı olumsuzdur. Çünkü burada İslam'ın varlığı tehdit edilmektedir. Aynı zamanda müşriklerin özgürlük ve hoşgörü kisvesi altında putlara tapmasını İslam yine kabul etmez. Müellife göre İslam otoritesi altında da olsa şirk ve küfür varlık gösteremez; dolayısıyla bu inanca sahip kimselerin İslam otoritesi altında İslam'a girdiklerini itiraf etmekten başka çareleri yoktur.¹⁰³¹

Müellif, İslam'ın şirk düşüncesini bir inanç sistemi olarak kabul etmediğini de belirtir. Bu nedenle de İslam'ın şirk inancına hoşgörülü olup olmayacağı bir tartışma meselesi değildir. Sonuç olarak bu kimseler, İslam devletine ve İslam'a boyun eğdirilmelidir. Peki bu nasıl gerçekleşecektir?

İşte burada müellif güç kullanabileceğini ifade etmektedir. Ancak bu güç düşmanlık ile hareket etmemeli ve ıslahı amaç edinmelidir. Yani burada kurumsal anlamda İslam'a boyun eğdirme politikası takip edilir. Fadlallah'a göre bu kimseler şirk inancına bağlı kalacaklarsa bu ancak içsel bir düşünce olarak yaşayabilir; kişinin dışsal eylemlerine yansıyan bir tutum olmamalıdır. Böylece psikolojik olarak

¹⁰²⁹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/444-445.

¹⁰³⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/445.

¹⁰³¹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/446.

eylemleri yoluyla içsel anlamda bir dönüşümün olması umulur.¹⁰³² Bu yaklaşım, davranışçı psikolojinin pekiştirme yoluyla davranışsal dönüşümü sağlamasına benzer. Kişilerin içsel inançlarını değiştirmek amacıyla dışsal eylemlerini düzenlemek, uzun vadede onların düşünce ve davranışlarında olumlu bir dönüşüm sağlama potansiyeline sahiptir. Bu, bireylerin içsel dünyasında meydana gelen değişikliklerin, dışsal eylemlerine de yansımaları hedefleyen bir yöntemdir.¹⁰³³

Fadlallah’a göre şirk ve küfürle mücadele aşamalı olarak yapılmalıdır. Devlet, öncelikle şirk ve küfür inancına sahip kimselerin vatandaş olarak hukukî açıdan varlıkları korunmalıdır. Bu kimseler, şekilsel olarak İslam’a girdiklerine ve devleti tanıdıklarına şahadet ederler. Bu sürecin ikinci adımında, İslam’ın iyilik, güven ve adalet politikaları tanıtılmalıdır. İkinci aşamada ise bu kimselerin şirk ve bozgunculuktan uzaklaşmaları, fitratlarındaki İslam inancının uyandırılması ve bilinçlendirilmesi hedeflenir. Dolayısıyla burada psikolojik yaklaşım ve ikna metodu devreye girer.

Fadlallah, ikrahı kesinlikle bir davet yöntemi olarak kabul etmemektedir. Daveti, insanların aklına ve kalbine hitap eden bir faaliyet alanı olarak görmekte ve burada zorlamanın söz konusu olamayacağını düşünmektedir. Ancak şirk karşısındaki İslamî tavır, İslam devletinin otoritesini kabul ettirmek ve İslam devletinin varlığını korumaktır. Fadlallah bunu “ikrah” olarak isimlendirmektense “ihdâ’ “(اخضاع) olarak isimlendirmenin daha doğru olacağını düşünmektedir.¹⁰³⁴

Fadlallah, şekli olarak İslam’ın itiraf edilmesinin şirk bağına resmî bir şekilde kesme amacı taşıdığını belirtmektedir. Ayrıca şirk inancı adı altında bozgunculuk faaliyetlerini durdurmak da bir başka hedeftir. İslam’ın Ehl-i Kitap karşısındaki konumunun farklı olması genel dinî ilkeler konusundaki kesişim noktasıdır. Şirk ve küfürle ilgili bu yaklaşımın “münafıkça” bir tavra sebep olması bu konunun bir başka problemidir. Burada ehven-i şer ilkesi çerçevesinde bireylerin konumundan ziyade devletin otoritesi daha önemli görülmektedir. Ayrıca Kur’ân, “iman” ile “İslam”ın

¹⁰³² Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/447.

¹⁰³³ Elif Kara, “Dini İnancın Bilişsel Davranışçı Terapiye Entegrasyonu”, *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 164-169.

¹⁰³⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/448.

arasını ayırmaktadır.¹⁰³⁵ Buna göre onlar tam olarak iman etmese de İslam'a girdiklerini beyan etmelidirler.¹⁰³⁶

Fadlallah, davet ile devletlerarası ilişkinin farklı üslup ve yöntemlere sahip olduğunu belirtmektedir. Fadlallah'a göre İslam insanların akidelerini değiştirerek onları zorla İslam'a sokmaz, İslam kendi varlığını korumak ve garanti altına almak için küfre ve şirke boyun eğdirir. Bu nedenle karşındaki muhataba göre farklı yöntemler benimsemiştir. Mesela Ehl-i Kitap'tan cizye isterken; şirk ehlinen şahadet etmesini istemektedir. Bu yöntemlerin ortak amacı, İslam'ın egemenliğini kabul ettirmektir. Ancak maslahat gereği müşrik ve inkârcılarla anlaşmalar¹⁰³⁷ yapılabilir.¹⁰³⁸

Sonuç olarak Fadlallah'ın görüşlerini anlamak için din ve vicdan özgürlüğü ile müşriklere karşı tutum arasındaki farkı ve bağlamı iyi kavramak gerekir. Müellife göre İslam'da bireylerin dinî seçimlerinde özgür olması esastır, ancak İslam devleti ile müşrikler arasındaki ilişkilerde güvenlik ve düzen sağlama amacı ön plandadır. Bu nedenle, müşriklere karşı katı tutum, dinî zorlamadan ziyade siyasî ve askerî bir gereklilik olarak görülmelidir. Bu bağlamda Fadlallah, savaşın amacının insanları zorla dine sokmak olmadığını belirtir. Savaşın amacı, savunma ve davetin önündeki engelleri kaldırmaktır.

3.7.4. Cihad

Kur'an'da "cihad" kelimesinin geçtiği âyetler, genellikle savaş ve mücadele ile ilgili temaları işlemektedir.¹⁰³⁹ Bu âyetler, Müslümanların Allah yolunda malları ve canlarıyla yapacakları fedakârlıkları vurgular ve cihadın, sadece fiziksel savaş değil, aynı zamanda toplumsal adaleti sağlama ve zulme karşı direnme gibi anlamları da kapsayan çok yönlü bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Fadlallah tefsirinde

¹⁰³⁵ el-Hucurât 49/14.

¹⁰³⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/448.

¹⁰³⁷ Fadlallah, İslam devletinin genel kanun ve İslamî düzenine tabi olmakla birlikte pagan ve ateizm düşüncesinin İslam devletinde ve İslam toplumunda kalmasına izin verilebileceğini düşünmektedir. Bu kimselerle İslam düşüncesi arasında diyalog kurmak mümkündür. Müellifin burada kastettiği kimseler entelektüel açıdan şüphe içerisinde bulunan kimselerdir. Müellif İslam'ın zarurî kavramları olan nübüvvet ve ahiret konusunda şüphe duyulmasının olağan olduğundan bahseder. Böyle kimselerin şüphesinin inadi küfre dönüşmedikçe (جود) de kâfir olarak isimlendirilmesinin doğru olmadığını düşünmektedir. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/451-452.

¹⁰³⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/449-450.

¹⁰³⁹ el-Bakara 2/218; Âl-i İmrân 3/142; el-Enfâl 8/74-75; et-Tevbe 9/20, 24, 41, 44, 81, 86; el-Hâc 22/78; el-Hucurât 49/15.

“cihad” kelimesini daha ziyade savaş anlamında kullanmaktadır. Bununla birlikte o, cihadı insanın yaşamını tamamıyla kuşatan manevî ve maddî yönleriyle de incelemektedir.

Fadlallah cihadı “adanmışlık, gayret, zorluklara göğüs germe, tüm gücü harcama ve savaştan kaçmama” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁰⁴⁰ Müellife göre cihad eylemi, kişinin kendisiyle başlar ve kişiyle iyilik (خير) arasındaki her türlü bireysel ve toplumsal engeli kaldırmayı hedefler. Bu durum, insanı Allah yolundan uzaklaştıran her unsurla mücadele etmeyi gerektirir.¹⁰⁴¹ Ayrıca cihad, şahsî çıkarlardan uzak İslam’ın büyük hedeflerini gerçekleştirme gayesi ile yerine getirilmelidir.¹⁰⁴²

Yukarıdaki bilgilerden hareketle Fadlallah’ın cihad anlayışını “İslamî ilkelerin yayılması, davetin insanlara ulaştırılması ve insanların temel hakkı olan din hürriyetinin sağlanması için düşünce ve eylem alanında Müslümanların yerine getirmesi gereken sorumlulukların tümü” şeklinde tanımlayabiliriz. Ayrıca İslamî bir kavram olarak cihad, kendisine yöneltilen şiddete şiddet yoluyla cevap vermeyi de içeren bir kavramdır. Fadlallah’a göre modern yasalarla ortaya konulan kişinin kendini savunma ve kendisine yöneltilen saldırıları engelleme hakkına sahip olması ile cihadın savunma anlayışı arasında bir fark yoktur. Cihad öğretisinin mazlumların haklarını savunması, bu kavramın insanî açıdan en değerli yönüdür. Çeşitli yöntemleri içeren cihad eylemlerinde güç, nihaî aşamada kullanılır. Fadlallah, İslam’da cihadın yalnızca inkârcılara karşı şiddet eylemi olarak görülmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bilakis, cihad eylemi, düşmanca bir saldırıya karşılık vermektir. Müellif, İslam’da güç kullanımının düşmanlık ve terör eylemleri ile ilişkilendirilemeyeceğini, güç kullanımının savunma, önleme ve ahlâkî sebeplerle yapılabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁴³

Fadlallah, bilgi, eğitim, iletişim ve düşünce yoluyla yapılan fikirsel bir mücadele ve tebliğ faaliyetlerinin, fiziksel güç kullanarak yapılan mücadeleden daha üstün olabileceğini ifade etmektedir. Müellif, “*Kur’ân ile cihad et*”¹⁰⁴⁴ âyetinin bireysel ve toplumsal dönüşümü sağlayan sözlü, psikolojik, eğitimsel, askerî,

¹⁰⁴⁰ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 8/277.

¹⁰⁴¹ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 12/439.

¹⁰⁴² Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 8/421.

¹⁰⁴³ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/127-129.

¹⁰⁴⁴ el-Furkân 25/52.

entelektüel mücadeleyi içeren bir cihad faaliyetine işaret ettiğini söylemektedir. Fadlallah'ın görüşü, cihadın geniş kapsamını ve çok yönlü doğasını vurgulamaktadır. Bu yaklaşım, İslam'ın barışçıl ve yapıcı yönlerine dikkat çeker. Fikirsal cihad, insanların kalplerini ve zihinlerini kazanma çabası olarak görülür ve bu durum, daha kalıcı ve sürdürülebilir bir değişim sağlar. Fadlallah, bu tür bir mücadelenin, bireylerin ve toplumların daha bilinçli hale gelmesini sağladığını savunmaktadır.¹⁰⁴⁵

Fadlallah cihadın üç çeşidinden bahsetmektedir: Birincisi, nefisle cihad etmektir. Bu kişinin düşünce, istek ve eylemlerinde Allah'ın sevgisini kazanmasını ifade eder. İkincisi, şeytanla cihad etmektir. Bu şeytanî planları bozmayı ve insanlar üzerindeki etkisini durdurmayı ifade eder. Üçüncüsü, düşmanla cihad etmektir. Bu İslam'ın gücünün muhafaza edilmesi, Müslümanların saygınlığının ve özgürlüklerinin korunması ve düşmanın etkin gücünü yok edilmesini ifade eder.¹⁰⁴⁶ Buna göre cihad sadece fiziksel bir savaş değil, aynı zamanda manevî, ahlâkî ve entelektüel bir mücadeledir. Ayrıca müellif, emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münker ilkesi bağlamında cihadı, büyük cihad ve küçük cihad olarak tasnif etmektedir. Buna göre cihadın iki ayağı vardır: Birincisi, kişinin kendi nefisini ıslah etmek için girdiği içe dönük mücadelesidir. Bu çerçevede kişinin kendi eksikliklerinin farkında olup zaaflarını gidermek için çaba gösterirken iyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesinden vazgeçmemesi gerekir. Kişinin kendisiyle mücadelesi “büyük cihad”; dışa yönelik diğerleriyle giriştiği mücadele “küçük cihad”dır. Birinde gösterilen mücadele diğeri için bir engel teşkil etmez.¹⁰⁴⁷

Müellife göre yeryüzünde dolaşarak yapılacak cihad ise tabiatın keşfetme, varlık âlemini anlama ve Allah'ın yüceliğini takdir etmektir. Fadlallah'ın konuyu varlık felsefesi ile ilişkilendirmesi onun cihad konusunda daha kapsamlı bir yaklaşıma sahip olduğunu göstermektedir.¹⁰⁴⁸ Müellif “*Tevbe edenler, ibadet edenler, hamd edenler, (Allah yolunda) seyahat edenler (oruç tutanlar), rükû ve secde edenler, iyiliği emredip kötülükten engelleyen ve Allah'ın sınırlarını koruyanlardır.*”¹⁰⁴⁹ âyetinde de cihadın çeşitlerine yer vermektedir. Buna göre burada cihad ile ilgili dokuz özellik yer

¹⁰⁴⁵ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 16/328.

¹⁰⁴⁶ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 14/286.

¹⁰⁴⁷ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/240-252.

¹⁰⁴⁸ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/417-418.

¹⁰⁴⁹ et-Tevbe 9/112.

almaktadır: Bu sayılanlardan ilk altı özellik, cihadın psikolojik ve kişisel gelişim yönüyle ilgilidir. Emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i an'i'l-münker olarak ifade edilen iki özellik ise cihadın sosyolojik yönüyle ilgilidir ve toplumsal ödevleri bildirmektedir. Son özellik olan “hududullah”ın korunması, cihadın siyasî yönüyle ilgilidir.¹⁰⁵⁰ Böylece müellif, insanın tüm hayatını kuşatan bir cihad bilincini ortaya koymuştur. O, cihad kavramını varlık felsefesi ile ilişkilendirerek daha kapsamlı bir yaklaşımla ele almaktadır. Fadlallah, cihadı sadece savaş ve mücadele anlamında değil, aynı zamanda ibadet, kişisel gelişim, toplumsal sorumluluk ve siyasî bilinç olarak da yorumlamaktadır.

Öte yandan cihad, her asırda geçerli olan şerî bir hükümdür. Her müminin malıyla ve canıyla i'lây-ı kelimetullah için Allah'ın dinine davet etmek amacıyla cihad etmesi gerekir.¹⁰⁵¹ Bu nedenle savaşa yönelik bir cihad çağrısı yapıldığında bu bir genel seferberlik anlamına gelir ve mücadeleden kaçınmak için özür kabul edilmez. Ancak hastalar, teçhizat edinemeyecek kadar fakir kimseler, düşkünler cihad çağrısının muhatabı değildir.¹⁰⁵²

Fadlallah, cihada katılım konusunda münafıkların sergilediği tavrı¹⁰⁵³ psikolojik açıdan analiz etmekte ve ordu üzerindeki etkilerinden bahsetmektedir. Müellif bu konunun evrensel bir tavrı ifade ettiğini belirtmekte ve günümüzde de aynı davranışların sergilendiğine dikkat çekmektedir. Ona göre orduların içinde münafık gruplar bulunmaktadır ve bunlar şüpheyle ve psikolojik baskıyla ordu içerisinde zaaf meydana getirmektedirler. Düşman istihbarat örgütleri, cihad faaliyetlerini durdurma gayesiyle çalışmakta ve bazı Müslümanları para, makam ve şehvî vaatlerle bu amaçları için kullanmaktadır. İşte bu konuyla ilgili olarak “*Aslında onlar daha önce de fitne çıkarmak istemişler ve sana karşı türlü türlü işler çevirmişlerdi. Nihayet onlar istemeseler de hak yerini buldu ve Allah'ın iradesi galip geldi.*”¹⁰⁵⁴ âyeti, ordunun hazırlanmasında, yönetilmesinde ve askerî harekâtlarda araştırma, planlama, eğitim, bilinçlendirme faaliyetleri yapmayı ve buna göre hareket etmeyi teşvik etmektedir.

¹⁰⁵⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/419-420.

¹⁰⁵¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/416.

¹⁰⁵² Fadlallah et-Tevbe 9/41. âyetindeki umûm ifadenin istisna bildiren et-Tevbe 9/91. âyetle neshedildiği görüşünü kabul etmez. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/276.

¹⁰⁵³ et-Tevbe 9/42-58.

¹⁰⁵⁴ et-Tevbe 9/48.

Ayrıca savunma alanında yeni gelişen strateji ve teknolojiler takip edilmeli ve ordu buna göre donatılmalıdır.¹⁰⁵⁵

İstişhad (İntihar) Eylemleri: Fadlallah'ın istişhad eylemlerine fetva verdiği bilinmektedir.¹⁰⁵⁶ Müellif, istişhad eylemlerine delil getirilen âyetlerden¹⁰⁵⁷ biri olan “...*Kendi ellerinizle kendinizi tehlikeye atmayın...*”¹⁰⁵⁸ âyeti bağlamında bu konuya değinmektedir. Fadlallah bireysel bir şekilde olsun toplu bir şekilde olsun fayda getirmeyen bir ölüme atılma olayının İslam'da caiz olmadığını düşünmektedir. Fakat İslam davası uğruna ve cihad etmek için kendini feda etme ve şehit olmanın bu kapsama girmediğini belirtmektedir.¹⁰⁵⁹

Fadlallah, intihar eylemlerinin belirli şartlar altında kabul edilebilir olduğunu savunur. Müellif, intihar eylemleri ile öldürülme tehlikesi bulunan savaş meydanına gitme arasında fark olmadığını düşünmektedir. Ancak bu tür eylemlerin gerçekleştirilmesi için kesin ve olumlu bir sonuç vereceğinin bilinmesi gerektiğini savunur. Ayrıca, Fadlallah'ın intihar eylemlerini eleştirenlere karşı eleştirilerini, bu kişilerin cihada inanmamaları ya da Mehdi'yi beklemeleri gibi nedenlere dayandırması dikkate değerdir.¹⁰⁶⁰

Fadlallah'ın savaş'ın anlamı, sınırları, kapsamı ve çeşitleri gibi meseleler hakkındaki görüşleri kısaca bu şekilde ifade ettikten sonra savaşın sonuçlarıyla ilgili olarak ganimet konusundaki yorumlarına temas etmek konunun tamamlanması için faydalı olacaktır.

3.7.5. Ganimet

Bu başlıkta ganimetin çeşitleri ve müellifin bu konudaki düşünce, kanat ve görüşleri üzerinde durulacaktır.

¹⁰⁵⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/285.

¹⁰⁵⁶ Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Hıvârâtü fi 'l-Fikri ve 's-Siyâseti ve 'l-İctimâ'i*, thk. Necib Nûreddin (Beyrut: Dârü'l-Melek, 1422), 394; Eymen Abd Ovn Nazâl, “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Devrihi's-Siyâsî”, *Mecelletü 'l-'Ulûmi 'l-Kânûniyyeti ve 's-Siyâseti* 5/2 (2016), 301; Ebubekir Dilli, *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın İslam Düşüncesindeki Yeri* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 49, 94-96; 'İsmet Tûkân, “‘an’i 'l-İrhâb”, Resmi, *Bayynat* (2001); “el-'Unf ve Âsaruhu's-Selbiyyeti fi Halli 'l-Müşkileti”, Resmi, *Bayynat* (2001).

¹⁰⁵⁷ el-Bakara 2/195, 207; en-Nisâ 4/29, 74; et-Tevbe 9/111; el-Haşr 59/9.

¹⁰⁵⁸ el-Bakara 2/195.

¹⁰⁵⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/134-135.

¹⁰⁶⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 2/140.

Enfâl: “Enfâl” kavramının tanımı konusunda Fadlallah, kesin bir yargıya varamamakla beraber bu konudaki farklı görüşleri aktarmaktadır. Enfâl’in ne olduğu konusunda İslam hukukunda çeşitli tartışmalar bulunmaktadır. Müfessir, enfâl’in genel bir tanım olabileceği, ganimet olabileceği, savaş ile veya savaş olmadan elde edilen mallar olabileceği veya bir mücahidin öldürdüğü kimselerin üzerindeki alma hakkı bulunduğunu belirtmektedir. Buna göre Enfâl kavramının tanımları şu şekildedir: 1. Genel Tanım: Enfâl, savaş ganimetleri dâhil olmak üzere çeşitli şekillerde elde edilen malları kapsayan genel bir terim olabilir. 2. Ganimet: Enfâl, savaşta kazanılan ganimetler olarak tanımlanabilir. 3. Savaşsız Kazanılan Mallar: Savaş olmadan elde edilen mallar da enfâl kapsamına girebilir. 4. Mücahidin Hakkı: Bir mücahidin savaşta öldürdüğü kimselerin üzerindeki alma hakkı olarak da değerlendirilebilir. 5. Fadlallah, enfâl’in Hz. Peygamber’in otoritesini bildiren bir hüküm olduğu görüşünü de ele alır ancak bu görüşü bağlama uygun olmadığı gerekçesi ile reddeder. Nüzûl sebeplerinden hareketle enfâl’in mücahidin öldürdüğü kimselerden elde ettiği şeyler olmasına dair görüşe daha yakın olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu konuda kesin bir görüş bildirmemekte ve okuyucuyu fıkıh kitaplarına yönlendirmektedir.¹⁰⁶¹

Ganimet: Fadlallah, ganimeti “savaş, çalışma, ticaret” gibi çeşitli yollardan elde edilen kazanç olarak tanımlamaktadır. Müellif, ganimet ile ilgili âyetin¹⁰⁶² İslam hukukunda geçerli olan “Belirli bir olay ve sebep, genel bir hükmü sınırlamaz” ilkesi gereğince yalnızca savaştan elde edilen mallara hasredilemeyeceğini belirtir. Buna göre, kâr ve kazanç getiren maden, hazine, denizcilik faaliyetleri, ziraat ve sanayi gibi alanlardaki gelirlerden de pay alınabilir. Fadlallah, bu yöntemin Ehl-i Beyt’e ait olmasına rağmen, Sünnî âlimlerin de Şîî âlimleri takip ederek benzer sonuçlara ulaştığını vurgulamaktadır.¹⁰⁶³

Bu bağlamda ganimetin kapsamının genişletilmesi, İslam toplumlarında ekonomik faaliyetlerin çeşitlenmesi ve modern ekonomik koşullara uyum sağlanması açısından önemli bir adımdır. Fadlallah’ın yaklaşımı, İslam hukukunun esneklik prensibine dayalı olarak tarihsel ve toplumsal değişimlere yanıt verebilme kabiliyetini göstermektedir. Fadlallah’ın ganimet konusundaki bu yorumları, Şîî İslam geleneğine

¹⁰⁶¹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 8/11-15.

¹⁰⁶² el-Enfâl 8/41.

¹⁰⁶³ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 8/87-88.

uygun ve onun da Şîî fakihî olduğunu gösteren yorumlardır. Ayrıca bu yaklaşım ile İslam hukukunun dinamik ve kapsamlı bir şekilde yorumlanabileceğini ortaya koymaktadır. Böylece müellifin geleneksel ve modern ekonomik faaliyetler arasında bir köprü kurarak İslam toplumlarının gelişen ekonomik şartlara uyum sağlanmasını hedeflediği söylenebilir.

Fadlallah, ganimet paylarının dağıtımını konusunda detaylı bir açıklama yaparak her bir payın ne amaçla kullanılacağını vurgulamaktadır. Allah'a ait olan beşte birlik kısmın, Allah yolunda harcanması gerektiğini belirtir. Hz. Peygamber'e ait olan beşte birlik kısmın ise risaletle ilgili genel işlerde kullanılacağını ve bu payın Hz. Peygamber'in şahsına değil, görevine ait olduğunu ifade eder. Akrabalara ait olan beşte birlik kısım masum imama aittir. Yetimlere ait olan beşte birlik kısım, babası ölmüş kimseler içindir. Miskinlere ait olan beşte birlik kısım, geçim sıkıntısı çeken kimselere yöneliktir. İbni's-sebîl'e ait olan beşte birlik kısım ise yolda kalmış ve geri dönmeye gücü olmayan kimselere aittir.¹⁰⁶⁴

Fadlallah, Ehl-i Beyt'ten gelen bazı rivâyetlerin, bu ayeti Ehl-i Beyt'e mensup yetim, yoksul ve yolcu ile sınırladığını ifade etmekte ve bu rivâyetleri reddetmektedir. Ona göre ayet mutlak ve belirli bir grup ile sınırlandırılmamalıdır. Ancak masum imam, kendi payından böyle özel bir pay verebilir. Bu görüş, ganimet paylarının dağıtımında adaletin sağlanması ve toplumun tüm kesimlerinin gözetilmesi gerektiğini vurgular.¹⁰⁶⁵

Humus: Humus, Şîî İslam fıkhiında “savaşta kazanılan mallardan elde edilen gelir” anlamındaki ganimetten daha kapsamlı bir terimdir. Şîî-İmamî fakihler, âyette belirtilen ganimetin,¹⁰⁶⁶ mutlak olarak “kazanç ve kâr” anlamına geldiğini söyleyerek humusun kapsamını genişletmiştir. Bu anlayışa göre, yıllık gelirlerin ihtiyaç fazlası, madenler, hazine veya (define), denizden çıkarılan mallar, mülkiyeti zimmiye intikal eden araziler ve haramla karışmış helal mallar da humusa tabidir.¹⁰⁶⁷

Fadlallah, zekât gerektirmeyen şeylerden humus alınması konusunu ele alırken, Hz. Peygamber ve imamlar döneminde bunun uygulanmamasının sebeplerini

¹⁰⁶⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/88.

¹⁰⁶⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/88-89.

¹⁰⁶⁶ el-Enfâl 8/41.

¹⁰⁶⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Öz, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/369-370.

sorgulayanlara, Hz. Peygamber'in yeni İslam'a girmiş kabilelerden savaş olmamasına rağmen humus aldığını örnek göstermektedir. Kur'an'da pek çok yerde zekâtın bahsedilirken, ganimetle ilgili âyet dışında humustan bahsedilmediğine yönelik eleştirilere ise zekâtın her türlü malî geliri kapsadığını ve humusun da buna dâhil olduğunu belirterek cevap vermektedir. Burada asıl merak konusu olan merci-i taklidin topladığı humus, humusun kullanım alanları ve müçtehide kazandırdığı otoritedir. Ancak müellif bu konuyu ayrıntılı bir şekilde incelememekte ve okuyucuyu fıkıh kitaplarına yönlendirmektedir.¹⁰⁶⁸

Fey: Fey, "kan dökülmeden veya çatışma olmadan elde edilen mallar" olarak tanımlanır. Bazıları bu kavramı, "gayri müslimlerden alınan haraç, cizye, ticarî mal vergisi (uşûr) ve diğer bazı gelirleri" şeklinde de ifade etmektedir.¹⁰⁶⁹ Kur'an'da fey hükümleri,¹⁰⁷⁰ Hz. Peygamber'in Yahudi kabilelerinden Benî Nadîr'i sürgüne yollaması ve geride kalan malların taksimi üzerine indirilmiştir. Benî Nadîr'e karşı fiziksel bir savaş değil, psikolojik savaş politikası yürütülmüştür. Fadlallah, fey alınacak kimseleri yalnızca Ehl-i Kitap ile sınırlamamakta İslam'a ve Müslümanlara karşı savaşan herkesi bu grupta değerlendirmektedir. Müellif, Ehl-i Kitap'tan cizye almak şeklindeki sınırlayıcı görüşü kabul etmemektedir; ona göre ayette tahsis de nesih de yoktur, ayet mutlak hüküm bildirmektedir.¹⁰⁷¹

Fadlallah, altıncı âyet ile yedinci âyetin farklı konuları kapsayıp kapsamadığı ve birinci âyetin cizye ve haraç, ikinci ayetin ise ganimet mi kastedildiği noktasında tartışmaları gündeme getirmektedir. Ona göre her iki âyet de fey konusunu ele almaktadır. Burada umum-husus meselesi ancak şu yönde olabilir: Benî Nadîr hakkında olması husus yönü, genel hüküm bildirilmesi ise umum yönüdür. Bunun dışındaki görüşler bağlama uygun değildir. Ganimet ile feyin benzerliği dağıtım yerleri açısından dır.¹⁰⁷²

İmam Bâkır'dan gelen rivâyetten hareketle savaşırsız bir şekilde veya anlaşma ile elde edilen malların enfal veya fey, savaşla elde edilen malların ise ganimet şeklinde

¹⁰⁶⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 8/89.

¹⁰⁶⁹ Mustafa Fayda, "Fey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/511-513.

¹⁰⁷⁰ el-Haşr 59/6-10.

¹⁰⁷¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 18/255-257.

¹⁰⁷² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 18/257.

isimlendirilmesini mümkün görmektedir. Fadlallah, tartışmaların sonucunda fey ile ilgili âyetin¹⁰⁷³ ve enfalin¹⁰⁷⁴ ne olduğunu açıklayan bir âyet olduğunu düşünmektedir. Müellif ilgili âyetlerin öncelikle fey ve enfal konusunda Hz. Peygamber ve imamın otoritesini vurguladığı kanaatindedir. Böylece gelir dengesinin korunması, toplumda dolaşımda olan paranın korunması ve genel toplum maslahatı amaçlanmaktadır ve gerekli düzenlemeyi yapacak yetki Hz. Peygamber ve imamın yetkisindedir.¹⁰⁷⁵

Müellif, feyin dağıtımı konusuna da değinmektedir. Buna göre “Allah ve Resülü”nün payı, Allah yolunda ve onun razı olacağı şekilde genel kamu yararına harcanmalıdır. Ayrıca bu pay, Hz. Peygamber’in kendi ihtiyaçları ile askerî ve dinî liderlik konumuna ait işlere harcamayı da içermektedir. “Akrobalar” ifadesi ile Hz. Peygamber’in yakınları kastedilmektedir. “Yetimler, miskinler ve yolda kalmışlar” ifadesi, Ehl-i Beyt’ten gelen bazı rivâyetlere göre Benî Hâşim’den olan kimseler içindir. Ancak Şii fakihlerin çoğu bu ifadenin umum bildirdiğini kabul etmektedir.¹⁰⁷⁶

Bu yorumlardan anlaşıldığı kadarıyla psikolojik savaşın rolü ortaya çıkarılmakta fiziksel çatışma olmadan psikolojik baskı yoluyla zafer elde etme stratejisinin uygulanabilirliğini göstermektedir. Müellif, böyle bir savaş stratejisine dikkat çekmektedir. Âyetlerin yorumu konusunda farklı görüşler bulunmakla birlikte, Fadlallah’ın genel bakışı âyetlerin geniş kapsamlı olduğudur. Bu da onun kavramları değerlendirirken “Belirli bir olay ve sebep, genel bir hükmü sınırlamaz” ilkesi gereğince hareket ettiğini göstermektedir. Aynı zamanda onun vurgusu, fey ve enfal uygulamalarının temel amacının, toplumsal dengeyi ve kamu yararını gözetmek olmasına yöneliktir. Müellif bu ve benzeri konuları değerlendirirken toplumsal adalet ilkesini her zaman ön planda tutmaktadır.

Sözü edilen âyetin toplumsal yönüyle ilgili en önemli ilkelerden birini ortaya koyduğu vurgulanmalıdır. Toplumsal çöküşe sebebiyet veren umumî gelir dağılımlarındaki eşitsizlik, İslam’ın âyetinde belirlediği “*zenginler arasında dönüp dolaşan bir şey olmasın*”¹⁰⁷⁷ ilkesi ile bu adaletsizliği önlemeye yönelik bir tedbirdir. Müellif de belirli kimselerin elinde toplanan gelirin sosyal, siyasî ve ekonomik açıdan

¹⁰⁷³ el-Haşr 59/6-7.

¹⁰⁷⁴ el-Enfâl 8/1.

¹⁰⁷⁵ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 18/258.

¹⁰⁷⁶ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 18/255-256.

¹⁰⁷⁷ el-Haşr 59/7.

insan hayatını ifsada uğratacağından bahsetmektedir. Bu nedenle iktisadî yaşamda servet dağılımını etkileyecek unsurlar, İslamî ilkelere göre belirlenmelidir. Fadlallah, iktisadî hayata tatbik edilecek teori ve pratik faaliyetlere yönelik eylem politikası oluşturmak için Müslümanlara çağrıda bulunmaktadır.¹⁰⁷⁸

3.7.6. Esir

Savaş esirleri ile ilgili âyetlerin tefsirinde Fadlallah, bu konudaki hukukî ilkelere çeşitli başlıklar altında incelemektedir. Konunun, daha sistematik olarak ele alınabilmesi için şu başlıklar altında incelenmesi mümkündür.

Âyetlerin Muhatabı: Fadlallah, esirlerle ilgili hüküm ve uyarıların yer aldığı Enfâl¹⁰⁷⁹ ve Muhammed¹⁰⁸⁰ sûrelerindeki ikazları Hz. Peygamber'in şahsına ve risaletine yönelik bir uyarı olarak kabul etmez. Bu anlayışın temelinde masumiyet inancının olduğu belirtilmelidir. Bu tenkitler zâhiren Hz. Peygamber'i muhatap alsa da gerçek muhatap müminlerdir.¹⁰⁸¹ Fadlallah, bu bağlamda müminlere yönelik genel bir uyarının söz konusu olduğunu vurgulamaktadır.

Âyetlerin neshedilmesi: Fadlallah, esir alma ile ilgili şartların bildirildiği Enfâl ve Muhammed sûrelerinin iki farklı konuyu ele aldığını düşünmektedir. Dolayısıyla bu sûrelerde var olduğu iddia edilen neshi kabul etmemektedir. Buna göre Enfâl sûresinde düşmanı zayıflatmadan önce esir alınmasının yasak olduğu bildirilirken, Muhammed sûresinde ise düşman yıpratıldıktan ve gücü zayıfladıktan sonra alınan esirlere ne yapılacağı beyan edilmiştir.¹⁰⁸²

Savaş ve esirlerle ilgili bir diğer hüküm de "... Müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün..."¹⁰⁸³ âyetidir. Seyf âyeti olarak ifade edilen bu âyetin, hoşgörü ve barışa teşvik eden pek çok âyeti nesh ettiği düşünülmektedir. Fadlallah, Muhammed sûresindeki hükmün seyf âyeti ile neshedildiği görüşünü de reddetmektedir. Çünkü o bu iki sûre arasında da muhteva birliğinin olmadığını, Muhammed sûresindeki hükmün umum; Tevbe sûresindeki hükmün husus bildirdiğini düşünmektedir. Bu

¹⁰⁷⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 18/259.

¹⁰⁷⁹ el-Enfâl 8/71-77.

¹⁰⁸⁰ Muhammed 47/1-6.

¹⁰⁸¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 8/133.

¹⁰⁸² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/183.

¹⁰⁸³ et-Tevbe 9/5.

bağlamda “tahsis, neshe önceliklidir.” fıkıh usulü kaidesini dile getirerek kendi görüşünün doğruluğunu savunmaktadır.¹⁰⁸⁴

Esirlere Muamele: Fadlallah’ın kendi görüşü olmamakla birlikte naklettiği ve Ehl-i Beyt imamlarına isnat edilen bir görüşe göre esirler iki kısımdır: Birincisi, savaş devam ederken ele geçirilen esirler; bu esirlerin öldürülmesi konusunda imam muhayyerdir. İkincisi, savaş bittikten sonra ele geçirilen esirler; bu esirler hakkında üç durum söz konusudur: Esir fidye karşılığında serbest bırakılabilir, köle edinilebilir veyahut öldürülebilir. İmam bu üç seçenekten birini tercih edebilir. Fakat İslam’a girdiklerini ifade ederlerse Müslümanlara uygulanacak hüküm tatbik edilir. Fadlallah rivâyeti değerlendirirken Kur’ân metninde köleleştirme olmadığını ifade etmektedir. Bu konuda rivâyetlerden faydalanılmıştır. Fadlallah bu uygulamaların maslahat gereği yöneticilik makamı tarafından verilebileceğini kabul etmektedir. Buna göre esirlere yönelik müse yapmak (işkence) ve köleleştirmek dinî bir hüküm değil, siyasî bir hüküm ve uygulamadır.¹⁰⁸⁵

Fadlallah, fidye almanın insanın saygınlığına zarar verip vermediğini tartışmaktadır. Bu durumu insanın alınıp satılması gibi değerlendirilmemesi gerektiği kanaatindedir. Bu kimselere karşılık olarak alınan fidyenin savaş sonucunda tutsak edilen kimselerden alınan vergi veya tazminat olarak alındığını belirtmektedir. Ayrıca fidye miktarı, semboliktir ve bu uygulama genel savaş kuralları dâhilinde yüzyıllardır tatbik edilmektedir. İslam Savaş hukukunda yalnızca fidye uygulaması yoktur. Bunun yanında esir değişiminden de bahsedilebilir. Bu savaş tutuklularının İslamî açıdan eğitildikten sonra karşılıksız bir şekilde bırakılıp İslam’a girmeleri hedeflenebilir.¹⁰⁸⁶

Fadlallah, bu konu bağlamında İslam’ın esirlere bakışını gündeme getirmektedir. Ona göre İslam, tutsaklara karşı ezici bir güç olarak davranmaz. Bu, İslam’ın merhamet ve adalet ilkelerine dayandığını ve savaş sırasında bile insan haklarına saygı gösterilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Çünkü müellife göre İslam’ın temel hedefi ekonomik kazanç elde etmek değil, İslam’ın mesajını yaymak ve insanların kalplerini kazanmaktır. Bu, İslam’ın maddî çıkarlar yerine manevî değerlere öncelik verdiğini göstermektedir.¹⁰⁸⁷

¹⁰⁸⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/183-184.

¹⁰⁸⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/184-185.

¹⁰⁸⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/134.

¹⁰⁸⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 8/134.

3.8. Eğitim Konusuna Yaklaşımı

Fadlallah'ın tefsirinin özelliklerinden birisi onun terbevî metoda sahip olması sebebiyle eğitimsel olarak nitelenmesidir.¹⁰⁸⁸ Onun tefsirinin amaçları arasında bireyin ve toplumun ıslahı/eğitimi söz konusudur.

3.8.1. İslamî Eğitim Anlayışı

İslamî eğitim işlerinden sorumlu kimselere gerekli olan insanın Rabbiyle olan ilişkisinde sevgi temeli üzerine bir üslup geliştirmektir. Bu ilişki soyut bir fikir ile sınırlı kalmamalıdır. Bu kapsamda insanı için gerekli olan şeylerden birisi de duyguların eğitimidir. Böylece İslamî eğitim kişiyi duygusal anlamda öyle bir geliştirir ki kişi imanı ve imanın gerekliliklerini duyduğu sevgiden ötürü kabul ederken; küfür, fışk ve isyanı yine Allah'a ve İslam'a olan sevgisinden ötürü buğz ederek bu fiilleri reddeder. Burada bahsedilen sevgi duygusal bir tepki olarak değil, eğitilmiş bilinç ve şuura dayalı bir his olarak anlaşılmalıdır. İslamî eğitim, akıl ile kalbi, fikir ile ruhu ve hislerle eylemleri bütünleştiren bir eğitim olmalıdır.¹⁰⁸⁹

Fadlallah'ın tefsirinde dikkat çeken konulardan biri, Müslüman şahsiyetin inşası meselesidir. Onun bu konuyla ilgili gördüğü âyetlerin tefsirinde, insanın karakter gelişimi için neler yapması gerektiği konusunun üzerinde durduğu görülmektedir. Fadlallah'a göre İslamî eğitimin temeli, insanın eğitilmesi ve manevî açıdan geliştirilmesidir. Bu bağlamda Müslüman şahsiyetin sahip olması gereken en önemli özelliklerden biri “verme ruhu”dur.¹⁰⁹⁰ Bu kavram, “empati, merhamet, cömertlik, diğerkâmlık ve toplumsal sorumluluk” gibi erdemleri de içermektedir.

Fadlallah'a göre bireyin, Allah Teâlâ'nın belirlediği ve aşılmasını yasakladığı sınırları kavraması, O'nun rızasına uygun bir irade inşası açısından zorunludur. Bu farkındalık, bireyi disiplinli bir bağlılığa yönlendirmeli ve onun şahsiyetini, hayatının tüm alanlarında takva ile bütünleşen şer'î bir temele dayalı olarak şekillendirmelidir.

Bu husus, İslamî şahsiyetin inşasında yönlendirme ve eğitim alanında özellikle ele alınması gereken bir konudur. Bu bağlamda bireyin dinî bilgiyi yalnızca genel

¹⁰⁸⁸ Ma'rifet, *et-Tefsîr ve'l-mufessirûn fî sevhî'l-kâşib*, 2/1029.

¹⁰⁸⁹ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/295.

¹⁰⁹⁰ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 19/315.

kavramlar düzeyinde edinmesiyle yetinmesi yerine, onu hayatın her alanında içselleştirmesi ve uygulaması teşvik edilmelidir. Zira kavramların soyut düzeyde kalması, bireyin zihninde bir belirsizlik oluşturarak hak ile batıl arasındaki sınırları muğlaklaştırabilir ve İslam ile küfür arasındaki çizginin silikleşmesine neden olabilir. Dolayısıyla, eğitimin temel hedefi, bireyin dinî bilinç kazanmasını sağlamak ve onu, hayatın tüm boyutlarında bu bilinci kuşanarak hareket etmeye yönlendirmek olmalıdır¹⁰⁹¹

Fadlallah, “*Biz sizi yalnızca Allah rızası için doyuruyoruz; sizden herhangi bir karşılık da teşekkür de istemiyoruz.*”¹⁰⁹² âyeti çerçevesinde ele aldığı bu konunun hareket noktasının Allah sevgisi ve Allah korkusu olması gerektiğini ifade etmektedir. Kişi, bu eylemleri kendiliğinden gerçekleştirmeli ve bunu gerçekleştirirken şahsî bir beklenti içerisine girmemelidir. Allah Teâlâ’nın rızasını elde etmek, varoluşun amacıdır. Bu nedenle, müellife göre kişi, hayatın her alanında ve tüm davranışlarında bu gaye ile hareket etmelidir. İslamî eğitim, bu amacı gerçekleştirmek için bireylerin ahlâkî ve manevî değerlerle donatılmalarını, doğru ve erdemli davranışlar sergilemelerini sağlamak üzere tasarlanmalıdır.¹⁰⁹³

Fadlallah’ın tefsirinde Müslüman şahsiyetin inşası üzerine yaptığı vurgular, İslamî eğitimin sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda ahlâkî ve manevî değerlerin kazandırılması üzerine kurulması gerektiğini göstermektedir. “Verme ruhu” kavramı, bireyin toplumla olan ilişkisini güçlendiren ve toplumsal sorumluluk bilincini artıran bir yaklaşımdır. Fadlallah’ın, bireyin Allah rızası için hareket etmesi gerektiğine dair vurgusu, İslamî ahlak anlayışının merkezinde yer alan ihlas kavramıyla örtüşmektedir. Bu yaklaşım, bireyin eylemlerinde karşılık beklemeksizin hareket etmesini teşvik ederek daha özverili ve topluma faydalı bireyler yetiştirilmesini amaçlamaktadır.

Fadlallah’ın bu görüşleri, modern İslamî eğitim yaklaşımlarına da ışık tutabilecek niteliktedir. Bireylerin manevî gelişimi ve karakter inşası, toplumsal dayanışmayı ve sorumluluk bilincini artırarak daha sağlam ve bütünlüklü bir toplumun inşasına katkı sağlayabilir. Bu nedenle, İslamî eğitimin hedefleri arasında ahlâkî ve

¹⁰⁹¹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 2/187.

¹⁰⁹² el-İnsân 76/9.

¹⁰⁹³ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 19/315-316.

manevî değerlerin ön planda tutulması hem bireysel hem de toplumsal açıdan büyük önem taşımaktadır.

Fadlallah'ın, tefsirinde eğitimde kullanılabilecek yöntem ve materyaller üzerine yaptığı vurgular dikkat çekicidir. Yazar, Habil ve Kabil kıssasının eğitim alanında sanat ve medya araçlarını kullanmaya teşvik ettiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda İslamî eğitim sahasında tiyatro ve sinema gibi sanat faaliyetlerinin öğretici bir fonksiyon üstlenebileceği ve eğitimde tiyatro gösterisinin ve filmlerin kullanılabileceğini belirtmektedir. Ayrıca, çocuk ve gençler için görsel eğitimin etkinliğini artırmak amacıyla resim ve görsellerin dinî kitaplarda kullanılmasının faydalı olabileceği belirtilmektedir.¹⁰⁹⁴ Bu önerilerin, geleneksel dinî eğitim yöntemlerine yenilikçi bir yaklaşım getirme çabası olarak değerlendirilmesi mümkündür. Eğitimde sanat ve medya araçlarının kullanımına dair bu yaklaşım, İslamî eğitimde yenilikçi metotların uygulanabilirliği konusunda Fadlallah'ın güncel konulardaki din ve eğitim dilini yenileme çabalarına yaptığı bir katkı olarak görülebilir. Burada önemli husus, bu araçların kullanımının belirli sınırlar ve belirli amaçlar uğrunda kullanılmasıdır.

3.8.2. Tebliğ Faaliyetleri

Fadlallah İslam'ın inkârcılar karşısında nüzûl döneminde benimsemiş olduğu tavrın bugün de aynen geçerli olduğunu düşünmektedir. Nitekim ona göre küfür ve sapma olgusu dün ne ise bugün de aynı özellikleri muhtevidir. Fadlallah, inkârcıları şu şekilde tasnif etmektedir:

1. Entelektüel açıdan dini reddedenler: Bu kimseler psikolojik kaygı içerisinde bulunan ve iman-küfür hakkında tatmin edici kesin bir bilgiye sahip olmak isteyen kimselerdir. Çağdaş dünyanın ortaya koyduğu çarpıtılmış inançlar ve hatalı fikirlere sahiptirler. Dini reddederken “akıl” ve “bilim” meselelerinin ardına sığınır.

2. İnadî küfür sebebiyle dini reddedenler: Tamamen kibir, üstünlük duygusu ve inat gibi duygusal savunma mekanizması ile hareket edip bilinçli bir şekilde inkâr eden kimselerdir. Bu kimseler sorumluluktan kaçarak kendi heva ve heveslerini tatmin etmek için yaşayan kimselerdir.

1094

3. Duygusal açıdan dini reddedenler: Bu kimseler ruh haline göre hareket eden kimselerdir. Bu kimselerin hayatını duygusal tepkiler yönetmektedir. Bu kimseler tartışmaya girmezler. Fadlallah bu tipi, siyaset, ekonomi, sosyal meselelerde otoriteler tarafından yönlendirilen gruplar olarak ifade etmektedir. Bu grup çağdaş akımların etkisine kapılarak öne çıkan bir düşünceyi benimser ve buna göre hareket eder.¹⁰⁹⁵ Dolayısıyla kitle psikolojisi ile hareket etmelerinden bahsedilebilir. Fadlallah'ın bu kimseler için "cahili inat" kullanmamış olsa da bu kimseler bu şekilde tanımlanabilir.

Bu kimselerle karşı karşıya gelecek Müslümanlar öncelikle yaşadığı toplumu tanımalı ve çok iyi bir şekilde analiz etmelidir. Eğer muhatap inadî küfür halindeyse onunla zaman kaybetmemeli fakat diğer iki gruba mensupsa kişinin iman etmesini engelleyen psikolojik engelleri yıkmak için uğraşmalıdır.¹⁰⁹⁶

3.8.3. Davet İlke ve Yöntemleri

Fadlallah'ın Kur'an tasavvurunda Kur'an bir davet ve İslamî hareket için rehber olan bir kitap niteliği taşımaktadır.¹⁰⁹⁷ Bu nedenle onun âyetlerin tefsirinde bu konuya sık sık değindiği görülmektedir.¹⁰⁹⁸ O bazen âyetleri davet ve davet için ilkeleri belirlerken bazen de davetçinin tutumu ve üzerinde hareket edeceği ilkeleri beyan etmek üzere bu konuyla ilişkilendirmektedir.

Burada onun özellikle peygamber kıssalarında inkârcı ve müşrikler tarafından gösterilen tavra karşılık peygamberlere verilen emir ve tavsiyeleri günümüzde tebliğ esnasında uyulacak ilkeler şeklinde ayrı bir başlık açtığı görülmektedir. Örneğin En'am sûresinde müşriklerin mucize istekleri karşısında Hz. Peygamber'e indirilen âyetler, bugün benzer şekilde bir durumla karşılaşan davetçiler için nasıl bir tavır sergileyeceklerini açıklamaktadır. Öncelikle bu tavrın gayriciddi olduğu ve tartışma zemininde olmadığı bilinmelidir. Bu tavır cidalci ve hakikati ortaya çıkarmayı hedeflemez. Burada davetçi sükût-u hayale uğramamak için bu inkârcı tavrın Hz. Peygamber'e ve önceki peygamberlere karşı da tekrarlandığını bilmelidir.¹⁰⁹⁹

¹⁰⁹⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/119.

¹⁰⁹⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/119.

¹⁰⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/29; Fadlallah, *en-Nedve*, 1/235.

¹⁰⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 2/ 259-260; 3/429, 518; 5/78; 6/79; 16/166, 229.

¹⁰⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 6/34.

Fadlallah, âyetleri realiteye uygun olarak yorumlamak ve pratik hayata tatbik etmek istemektedir. Bu çerçevede onun sürekli davet ilkeleri ile ilgili prensiplere değindiği görülmektedir. Bu çerçevede Kur'ân'ı bir davet kitabı olarak gören Fadlallah, davet ve davetçi ile ilgili konular üzerinde durmaktadır. Örneğin İsrailoğullarına dair kıssalardan çıkarılacak dersler konusunda onun bir davetçinin yaşadığı topluma dair coğrafi, sosyolojik, kültürel bilgiyle donatılmış olması gerektiğini düşünmektedir.

Davetçi kimseler, -özellikle maddî açıdan- hayatta ne kazanıp ne kaybettiğini önemseyen kimselerle muhatap olduklarında onlarla dinî ve dünyevî kazanç ve kayıpları merkeze alarak konuşmalıdırlar. Dinin olumlu yönleri ve kazançları inkârın olumsuz yönleri ve kayıplarını anlatarak o kişileri hidayete davet etmelidirler.¹¹⁰⁰ Buradan anlaşıldığı kadarıyla davetçi muhatabının kavramsal dünyasını, dilinin, kültürünün ve zihninin sınırlarını ve amaçlarını analiz etmeli ve onun dili ile kendisiyle muhatap olmalıdır. Davetçinin, muhatabını hayatın her alanında kazanç ve kayıplarını Kur'ân'a göre değerlendirebilecek bir bilinç düzeyine ulaştırmak amacıyla, onu psikolojik olarak hazırlaması gerekmektedir.¹¹⁰¹

Davetçinin takip edeceği vaaz üslubu, kişileri ibadet ve eylemle teşvik ederken ahireti merkeze alarak yapılmalıdır. Müellif, bununla kişiyi teorik tartışmalardan uzaklaştırarak davranışlarına yön verecek duygusal alanın etkilenmesi gerektiğini düşünmektedir.¹¹⁰² Böylece duygusal etkileşim, insanların dinî kuralları benimsemesi ve bu kurallara uyması üzerinde önemli bir rol oynayacaktır.

Fadlallah'a göre bir davetçi Kur'ân atmosferinde imanın ne demek olduğunu bilmesi ve ona göre davranması gerekmektedir. Müellif, imanın ve eylemin ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu ileri sürmektedir. Bu doğrultuda davetçi muhatabıyla sonu gelmez felsefî tartışmalara girmekten kaçınmalı ve onu pratik faaliyetlere yönlendirmelidir. Ayrıca İslamî eğitim, bireyin ahlâkî olgunluğunu ve düşünsel gelişimini birlikte ele alan bütüncül bir süreci ifade etmektedir. Bu sistemde bilginin yalnızca aktarılması değil, bireyin karakterine yerleşmesi ve pratik hayata yön vermesi esastır. Bu nedenle, İslamî eğitimde ahlâkî değerlerin fikrî değişim süreciyle organik

¹¹⁰⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/141.

¹¹⁰¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/141.

¹¹⁰² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/259.

bir bağ içinde olması önemlidir. Örneğin Fadlallah’a göre kişi yanlış bir düşünceye sahipse ve bunu fark ettiğinde, hatasını düzeltmesi onun ahlâkî olgunluğunun bir göstergesidir. Bu süreç, sadece bilgi değişimi değil, aynı zamanda ruhsal bir tevazuyu da gerektirmektedir.

Bu bağlamda Fadlallah, davetçinin yaklaşımı, insanları zorlayıcı veya sert bir üslupla değil, merhamet ve hikmetle yönlendiren bir model üzerine inşa edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bir davetçinin görevi, insanların hakikate ulaşmasını sağlamak kadar, onların bu süreçte ahlâkî bir olgunluğa erişmelerine de katkı sağlamaktır. Fadlallah İslamî eğitimin temel hedefini şöyle özetlemektedir: “Bilginin, bireyin ahlâkî ve zihinsel gelişimini destekleyecek şekilde işlenmesi ve böylece İslam’ın bireysel ve toplumsal hayatı şekillendiren bir değerler bütünü olarak hayata geçirilmesidir.”¹¹⁰³

3.8.4. Hayvanların Eğitimi Üzerine Görüşleri

Müellife göre İslamî eğitim yalnızca insanlara yönelik bir süreç değil, aynı zamanda hayvanların belirli amaçlar doğrultusunda eğitilmesini de içermektedir. Kur’ân’da bahsedilen kuşlar, karıncalar ve arılar topluluğu insanın yaşadığı çevreden hareketle insanı Allah’a ulaştıran bir kültür ve eğitim konusu oluşturmaya davet etmektedir. Bu çerçevede onların organizasyonları ve bireysel özelliklerinin incelenmesi bu hayvanlardan istifade edilmesini sağlayacaktır.¹¹⁰⁴ Ayrıca müellif nezdinde her ne kadar hayvanlar eğitilse ve güvenlik gibi durumlar için kullanılsa da bu onların akıllı olduğu anlamına gelmemektedir.¹¹⁰⁵ Allah’ın tabiatlarına koyduğu birtakım niteliklerinin geliştirilmesi sonucudur. Kur’ân’da hayvanlarla ilgili bahsedilen âyetler, bize onların toplumsal özellikler taşıdığı kendi aralarında anlaştıkları bir dile sahip oldukları, zamanın şartlarına göre takip ettikleri bir özellikleri olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁰⁶

¹¹⁰³ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/84.

¹¹⁰⁴ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/82.

¹¹⁰⁵ Müellif hayvanların haşr edilmesi ile ilgili âyet bağlamında (el-En’âm 6/38) onların irade ve sorumlulukları olup olmadığını da tartışmaktadır. Hayvanların akıl sahibi olmasını reddeden Fadlullah, bu durumun insanlarla ilişki taşımasından kaynaklandığını belirtmektedir. Burada “iltifat” sanatı olduğu ve asıl kastın insanlar olduğuna dair görüşü bağlamın teyit ettiğini söylemektedir. Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/86-87.

¹¹⁰⁶ Fadlullah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 6/83-84.

Fadlallah, Kur’ân’da özel olarak değinilen avcı köpeklerin eğitilmesi ile ilgili âyette¹¹⁰⁷ hayvan eğitiminin, bir yönüyle insanın ilahî öğretilerle hareketle hayvanları belirli amaçlarla eğitmesini, diğer yönüyle de onların içgüdülerini disipline ederek insanla uyum içinde çalışmasını kapsadığını belirtmektedir. İslamî eğitim bağlamında, avcı hayvanların eğitimi helal-haram sınırları içinde ele alınmış sahiplerinin eğitimi de bu çerçevede değerlendirilmiştir. Fadlallah’a göre ilgili âyette geçen “*Allah’ın size öğrettiği gibi onlara öğretirsiniz*” ifadesi, eğitimin yalnızca bireyin kendi çabasıyla değil, ilahî bir yönlendirme ve ilhamla da gerçekleştiğini göstermektedir.

Bu durum, İslamî eğitimin fitrat, bilinç ve ahlâkî değerler üzerine inşa edilen bir süreç olduğunu ortaya koymaktadır. İnsan, Allah’ın öğrettiği bilgiyi kullanarak hem kendi yaşamını düzenler hem de çevresindeki varlıkları bu çerçevede şekillendirir. Dolayısıyla avcı hayvanların eğitimi de bu sürecin bir parçası olarak sunulmaktadır.¹¹⁰⁸

3.9. Ahlâkî Meselelere Yaklaşımı

Fadlallah’ın tefsirinin en önemli özelliklerinden birisi, bireyin ve toplumun manevî açıdan yükselmesini sağlayacak ilkeleri merkeze alarak âyetleri tefsir etmesidir. Bu özelliği tefsirin her bölümünde görmek mümkündür. Müellif, hukukî, ekonomik, siyasî ve toplumsal meselelerde konunun ahlâkî boyutunu da dikkate almaktadır. Bu durum, psikolojik tahlil yöntemi ile ortaya çıkmaktadır. Bu başlıkta özellikle erdemler ve reziletler konusuna dâhil edebileceğimiz âyetlerdeki yorumları incelenmektedir.

3.9.1. Hucurât Sûresindeki Ahlâkî İlkeler

Fadlallah’a göre ahlâkî değerler, İslam toplumunun huzur ve selametini korumak için konulmuştur. Gıybet ve sû-i zan gibi reziletler toplumsal hastalıklardır ve tedavi edilmelidir.¹¹⁰⁹ Bu çerçevede ahlâkî meselelere dair konu başlıklarını belirlemek için Hucurat sûresinde yer alan İslamî ilkeler büyük önem arz etmektedir. Sûrede birey ve toplumun ıslah ve eğitimini hedef alan alay etme, lakap takma, sû-i

¹¹⁰⁷ el-Mâide 5/4.

¹¹⁰⁸ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 5/49-53.

¹¹⁰⁹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 17/296, 307.

zan, tecessüs, gıybet gibi yasaklar; kardeşlik, arabuluculuk gibi tavsiyeler bulunmaktadır. Fadlallah'ın bu konudaki yaklaşımını kısaca değerlendirmek faydalı olacaktır.

Öncelikle Fadlallah'a göre, Hucurât sûresi İslam toplumunun birbiriyle olan ilişkilerinde ahlâkî açıdan eğitimi ele alan bir sûredir.¹¹¹⁰ Bu sûreye dair nakledilen nüzûl sebeplerinin tümünü içtihadî olarak nitelendirmektedir. Ona göre bu sûre genel İslam ahlak esaslarını bildirmek için nazil olmuştur. Bu sebeple rivâyetler âyetlerle ilişkilendirilse dahi yalnızca konuyla ilgili örnek sadedindedir.¹¹¹¹ Burada belirtilen ahlâkî ilkeler, bireyin toplumla olan ilişkisinde bir denge getirmek için zikredilmektedir. Bireyin topluma karşı davranışlarının ölçüsünün belirlenmesi dolayısıyla toplumun da bireyle olan ilişkisinin sınırlarını çizmek toplumdaki huzur ve istikrar ortamının adalet zemini üzerinde kurulmasını sağlayacaktır.¹¹¹²

Yüksek Sesle Konuşmanın Sınırları ve Etkileri:¹¹¹³ Burada söz konusu olan yasak, Hz. Peygamber ile ilişkinin sınırlarını belirleyen bir konudur. Hz. Peygamber'e risalet sahibi ve lider olması dolayısıyla saygının korunması ve onunla kurulan ilişkinin arkadaşlık ilişkisi gibi olamayacağını ifade etmektedir. Böylece ona karşı küçümseme, emir ve yasakların hafife alınmasını engellemek adına Hz. Peygamber'in konumu hatırlatılmıştır. Bu emirin bir diğer yönü de insanlar arası ilişkide geçerli olan ahlâkî esaslara vurgu yapmaktır. İslam topluma karşı bireyi bireye karşı da toplumun değerini koruyan bir gerçeklik üzerine bina edilmiştir. Bu nedenle karşılıklı ilişkileri bir diğerine ağırlık vermeden düzenlemektedir.¹¹¹⁴

Yüksek sesle konuşmak, bir başka yönden ölçsüz bir davranıştır. Nitekim ses, hitabet ve anlayış için doğal bir araçtır. Karşılıklı konuşma ve anlaşma için de muhataba eziyet vermeden yeterli bir ses tonuna gereksinim vardır. Müellif aynı zamanda bunu estetik güzellik açısından da gerekli görmektedir. Konuyla ilgili

¹¹¹⁰ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 17/283.

¹¹¹¹ Alay etme ile ilgili yasaklamanın emredildiği âyet çerçevesinde (el-Hucurât 49/11) müellif, Hz. Peygamber'in eşlerinin -özellikle Hz. Aişe ve Hz. Hafsa- Hz. Ümmü Seleme ile alay ettikleri için uyarıldıklarına dair rivâyeti aktarmış bu rivâyetleri nüzûl sebebi olarak reddetmiş fakat örnek olay olarak -zımnen- kabul etmiştir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 17/302.

¹¹¹² Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 17/305.

¹¹¹³ Fadlallah bu âyetle ilgili olarak kat'i derecesinde meşhur olan Temimoğulların'dan gelen bir heyetin Hz. Peygamber'i kaylûle esnasında odasının önünde ona bağırımları ve Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer ile dinî konularda tartışırken seslerin yükselmesi ile ilgili rivâyetleri reddetmek için dahi olsa zikretmemiştir. Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 17/285.

¹¹¹⁴ Fadlallah, *min vahyi'l-Kur'an*, 17/288.

Kur’ân’da yüksek sesin “eşek sesine” benzetilmesi,¹¹¹⁵ bu sesin insan ruhunda gerginlik yaratmasıyla ilgilidir. Burada benzetilen husus eşek sesinin yüksekliğidir, yoksa kişinin eşeğe benzetilmesi değildir. Aynı zamanda Allah’ın yarattığı hayvanlardan biri olan ve insana çeşitli faydaları bulunan eşeğin de tahkir edilmesi söz konusu değildir. Fadlallah, Lokman sûresinde yer alan bu pasaj ile toplumun davranışsal açıdan eğitiminin hedeflendiğini belirtmektedir. Buna göre insanlar arasındaki ilişkide temel unsurlardan biri de karşılıklı saygı ve kişinin davranışlarında itidali takip etmesidir. Diğer meselelerde olduğu üzere müellif konuyu itikat, ibadet, mesuliyet ve davranışların bütünlüğü meselesine getirmektedir.¹¹¹⁶ Takip edilen bu yöntem ve üsluptan anlaşılan husus, müellifin Allah, insan, kâinat unsurlarını daima bütünlük içinde görme çabasıdır.

Ahlâkî İlişkilerde Güvenilirlik: Müellifin konuyla ilgili olarak yaptığı ilk vurgu adalet olgusudur. Kişi, bireysel hayatında veya başkalarına karşı sorumluluklarının bilincinde olmalıdır. Bu çerçevede kişinin elde ettiği bilgiyi netlik kazandırma ve şüpheden arındırma sorumluluğu vardır. Eğer bu sorumluluk yerine getirilmezse bu durumu suistimal etmek isteyen fasık kimse yalan söyleyerek durumdan faydalanabilir. Bu ayrıca suçsuz kimsenin töhmet altında bırakılmasını ve haksızca ceza almasını engellemek için bilginin araştırılması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Fadlallah bilginin doğruluğunun araştırılmasını genel olarak aktarılan tüm bilgiler için geçerli bir ilke olarak kabul etmektedir. Özellikle dinî konularda bozulmaya sebebiyet verebilecek bir haberin güvenilir bir kaynaktan gelmedikçe haberin araştırmadan kabul edilmesi caiz değildir. Fadlallah her ne kadar meselenin ravinin ahlaksızlığına vurgu yapıldığı şeklinde yorumlansa da asıl meselenin haberin doğruluğunun araştırılmasında olduğunu söylemektedir. Örneğin özel hayatında ve toplumsal ilişkilerinde Şerîatîn ortaya koyduğu ilkelere riayet etmeyen şahsın genel anlamda sadık yani yalan söylemeyen bir kimse olması mümkündür¹¹¹⁷.

Toplumsal Barış ve Arabuluculuk: Birbirleriyle mücadele eden iki taraf arasında bulmak İslamî ahlak kurallarından birisidir. Birbirine karşı haddi aşan ve hak kaybının olduğu ortamda Müslüman kimseye iki taraf arasında adalet ile hükmetmek

¹¹¹⁵ Lokmân 31/19.

¹¹¹⁶ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 15/33-35.

¹¹¹⁷ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur ’ân*, 17/292.

gerekmektedir. Fadlallah haddi aşmayı ve haksızlık yapmayı yalnızca savaşı konusuna münhasır kılmamıştır. Ona göre hayatın her alanında zulüm vaki olabilir. Mesela bireysel alanda, malî meselelerde, görüşlerin belirtilmesinde, akrabalık ilişkilerinde, toprak kavgalarında olabilir. Müminlerin vazifesi birlik ve dayanışmayı sağlayıp ayrılıkların büyütülmemesi için arabuluculuk yapmaktır. Müellif hadislerden hareketle bu sorumluluğun nafi namaz ve oruçtan daha faziletli olduğunu hatta rivâyetlerin barıştırma faaliyetlerine yalan söylemeye dahi izin verdiğini söylemektedir. Allah Teâlâ'nın sulhun sağlanması için savaşı izin vermesini yine toplumun maslahatı ile ilişkilendirmektedir.¹¹¹⁸

Kardeşlik ve Sosyal Dayanışma: Fadlallah “*Müminler ancak kardeşlerdir*”¹¹¹⁹ âyetinden hareketle İslam'daki gerçek kardeşlik bağının temelini iman bağı olduğunu vurgulamaktadır. Bu sebeple müminler arasındaki kardeşliğin birbirlerine karşı birtakım sorumluluklar getirdiğini ve bunun, tıpkı kan bağıyla meydana gelen haklar gibi önem arz ettiğini belirtmekte, konuyu teyit için hadis nakletmektedir. Bunlardan birisi “Mümin müminin kardeşi, gözü ve rehberidir. Ona ihanet etmez, zulmetmez; onu aldatmaz ve verdiği sözden dönmez.” rivâyetidir. Müellif burada yine iman-amel vurgusunu gündemde tutmaya devam etmektedir. Ona göre Kur'ân'da geçtiği her yerde “mümin kimse”, “kalbiyle iman edip hayatında İslamî düsturlara göre yaşayan kimsedir.”¹¹²⁰ Toplumda var olan İslamî ilişkiler, kardeşlik düşüncesi üzerinden inşa edilmektedir. İşte bu nedenle müellif kardeşlik düşüncesinin toplumda karşılığını bulan şuurlu bir bilinç düzeyine çıkması için dinamik bir eğitim sürecinin takip edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu eğitimin sonunda duygusal anlamda bir duyarlılık kazanım sağlanmalıdır. İslam toplumu hiçbir ırk, bölge, millet, sülale ayırt etmeksizin genel maslahatı kazanmak ve kendisine yöneltilen meydan okumalara cevap vermek üzere bir birlik oluşturmalıdır.¹¹²¹

İslam Ahlakında Onur ve Saygı: Kur'ân insanların birbirleriyle alay etmesini ve lakap takmasını ahlâkî bir gereklilik olarak yasaklamaktadır.¹¹²² Fadlallah, her şeyden önce Müslüman bir toplumda her bir insana hürmet gösterilmesi gerektiğini

¹¹¹⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/297.

¹¹¹⁹ el-Hucurât 49/10.

¹¹²⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/298.

¹¹²¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 17/299.

¹¹²² el-Hucurât 49/11.

düşünmektedir. Bu nedenle hiçbir insanın bir başka insanın onurunu zedeleyecek bir davranışta bulunma hakkı yoktur. Bu davranışın fiziksel, sözlü veya mimik ve işaretle olması arasında da bir fark yoktur. İşte bu nedenle İslam birini küçük görüp onda kompleks yaratacak şekilde herhangi bir alay etme unsurunu haram kılmıştır. Müellif âyette geçen nidanın “Ey iman edenler!” şeklinde olması sebebiyle konuyu yine iman-amel bütünlüğü bağlamında ele almaktadır. Buna göre iman olgusu, mümin bir kimseden hayatın tüm alanlarını kapsayan ve düzenleyen bir davranış tarzı talep etmektedir.¹¹²³ Bununla birlikte müellif, Kur’ân’da inkârcılarla alay eden kıssaların¹¹²⁴ varlığını tartışmaya açmaktadır. Ona göre burada kişinin varlığına yönelik tehdit oluşturan bir küçük görme yoktur; burada düşmanca bir tavır karşısında cevap verme söz konusudur. Bu kıssalarda müminlerde psikolojik baskı oluşturmayı ve manevîyatlarına zarar vermeye çalışan hasmane tavra yönelik müminleri psikolojik açıdan koruma hedeflenmiştir.¹¹²⁵

İnsanları tahkir edecek ve onların hoş karşılamadığı bir biçimde anılması Kur’ân’ın insan onurunu korumaya yönelik bir yasağıdır. Alay insanı psikolojik komplekse sokabilir ve toplumsal rolünü zedeleyebilir. Bu nedenle bu davranış sergileyen kimseler de ciddi bir ceza ile karşı karşıya bırakılmışlardır.¹¹²⁶

Zan ve Sosyal İlişkiler: Burada zan ile kastedilen, ilk anda akla gelen, olayların yüzeysel, dikkatsiz bir şekilde tetkik edilmesi sonucunda vardığı kesin olmayan kanaatlerdir. Bunlar hatalı ve kuruntulu düşüncelerdir. Kişinin böyle durumlarda hak ve batıl arasında tercih edecek öngörülerini bulunmaz. Bu nedenle zanla oluşan yargıları kesinleştirmek için araştırma ve inceleme yapmalıdır. Fadlallah bu yasaklamanın toplumun sağlığı için önemli olduğunu belirtmektedir. Nitekim olumsuz izlenim ve yanlış hükümlerle tesis edilen insanlar arası ilişki olumlu sonuçların meydana gelmesini engelleyecektir. Bu yasak, bireyin ve toplumun ilişkilerini ruhsal sağlık açısından ele almaktadır. Bu ilkenin sonucunda bireyler psikolojik sağlamlık halinde olduklarında toplumsal istikrar gerçekleşmesi umulmaktadır.¹¹²⁷

¹¹²³ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 17/301-302.

¹¹²⁴ Hûd 11/38; el-Mutaffifin 83/29-36.

¹¹²⁵ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 17/304.

¹¹²⁶ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 17/305.

¹¹²⁷ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 17/308.

Kur’ân olumlu sonuçlar elde edebilmek için Müslüman topluma hüsnü zannı emretmektedir. “*Bunu işittiğiniz zaman mümin erkekler ve kadınların birbiri hakkında hüsn-i zan beslemeleri ve ‘Bu apaçık bir iftiradır’ demeleri gerekmez miydi?*”¹¹²⁸ âyeti müminlere kendi aralarında olumlu düşünce, yargı ve eylemlerde bulunmalarını gerektiğini bildirmektedir. Fadlallah’a göre bu düşünce “iman” olgusu etrafında teşekkül etmelidir. Hem düşünen hem de hakkında düşünülecek kimse mümin bir kimse olduğunda iman gerektirdikleri üzerine yargılamak gerekir. Mümin bir kimse kesin bilgi elde etmedikçe olumsuz taraflara değil olumlu yönler üzerinde düşünme ve hüküm verme eğilimi taşınmalıdır. Müellif bu konuyla ilgili olarak Hz. Ali’nin şu sözünü nakletmektedir: “Din kardeşin hakkında kötü zanda bulunmaktan sakın. Onun her söylediğini hayra yormaya çalış.” Buna göre yüzde bir ihtimal de olsa mümin kimse bu ihtimal üzerinde düşünmelidir. Tüm bunlarla birlikte bu durum mümin kimsenin tedbirli olmasını ve diğer ihtimalleri değerlendirmesini engellemez. Fakat bu evhamlı olmayı değil, durumları iyi değerlendirmeyi gerektirmektedir. Mesele haklı çıkmaya çalışmak değil, doğru olanı bulmaktır. Fadlallah’ın bu konuda birey ve toplum psikolojisini birlikte ele alacak nitelikte naklettiği bir diğer rivâyette Hz. Ali’den naklettiği “Kim güzel yargılara (zan) sahip değilse o kişi yalnız kalır.” rivâyetidir.¹¹²⁹ Bu rivâyet bize gerçeklikten uzak, şüpheli, güvensiz ve komplocu bir zihne sahip paranoid kişilik bozukluğu (aşırı şüphe, güvensizlik, kin tutma), obsesif-kompulsif kişilik bozukluğu (kontrolcü, esnek olmayan, aşırı düzen ve şüpheli), bağımlı ve antisosyal kişilik bozukluğu gibi vahim karakter bozukluklarını engellemek için gerçeklik zemininde hareket etmemizi tavsiye eder. İşte Fadlallah’ın da sürekli gerçeklik vurgusu yapması bu nedenle olabilir.

Özel Hayatın Korunması ve Mahremiyet: İslam özel hayatın gizliliğine önem vermektedir. Bu doğrultuda kişinin başkasının bilmesini istemediği hususlarda araştırma yapılmasını yasaklamaktadır. Müellife göre bu bireyin kendi şahsi hayatı, toplumsal, iktisadî, askerî alandaki ilişkileri ve diğer hususlarda olabilir. Gizli veya açık bir şekilde olması fark etmeksizin kişinin özel hayatının araştırılması caiz değildir. Bunun istisna tarafları da vardır. Yöneticilerin gerekli görmesi durumunda iktisadî, siyasî hayatı tehdit edecek ve güvenlik zafiyetine sebebiyet verecek şahısların

¹¹²⁸ en-Nûr 24/12.

¹¹²⁹ Fadlallah, *min vahyi l-Kur’ân*, 17/309-310.

incelenmesi bu çerçevede değerlendirilir. Fadlallah bunu “ehem mühimme tercih edilir” ilkesi bağlamında açıklamaktadır. Buna göre Müslüman toplumun saygınlığı, kişinin özel hayatının dokunulmazlığından önce gelmektedir.¹¹³⁰ Bu tür külli kaidelerin zikredilmesi ve Fadlallah’ın hükümlerini bu ilkelere dayandırması onun fakih yönüyle ilişkilendirmek mümkündür.

Gıybet: Fadlallah’a göre gıybet yasağı, Allah Teâlâ’nın fert ve toplum sağlığını korumak için koyduğu genel toplum dokunulmazlıklarından bir diğeridir. Bu yasağın insanın bilgi sahibi olduğu kimse hakkında konuşabilme hürriyetinin sınırları belirlenmektedir. Burada bir kimseye bir hak tanınırken başkasının hürriyetine zarar verilmesi engellenmektedir. Bu anlamda bir kişi hakkında -özellikle kusur ve eksiklikleri noktasında- sahip olunan bilgiler şerî emanet hükmündedir. Bu nedenle kişi dilediği tasarruf imkânına sahip değildir. Müellif, gıybetin yasağının hikmetine dair üç sebep saymaktadır:

1. Kişinin diğer insanların bilmediği ayıp ve kusurlarının yayılması sonucu saygınlığını zedeleyecek kötü sonuçlar doğurması. Aynı zamanda gıybet, kişiye kendini açıklama ve savunma hakkı tanımamaktadır. Böylece gıybet toplumsal açıdan güven ilişkileri kurma ve sosyal korunma zafiyeti meydana getirmektedir.

2. Olumsuz toplumsal sonuçlar meydana getirmesi açısından yasaklanmıştır. Nitekim bu kötülüğün etkin olup iyiliğin az olduğu izlenimi vererek genel anlamda olumsuz bakış açısına sahip kötümser bir zihinsel yapı meydana getirir.

3. Gıybet yapılan kimseye karşı düşmanca duygular meydana getirir. Durum cinayete kadar götürecek vahim sonuçlar doğurabilir.

Müellife göre Allah Teâlâ bu davranışı reddetmek için müminlerin zihinlerinde etkisini bırakacak nefret ettirici bir tasvir oluşması için bu konuyu bir misalle anlatmıştır. Burada eti yenen kimse kendini savunmaktan aciz bir kimsedir ve onun etinin yenmesi, ona gıybet ile saldırmak anlamındadır. Bu misal insanda yalnızca bir hayal oluşturmaz bilakis derin bir etki bırakır. Fadlallah, âyetin birinci bölümünde akıllara hitap eden bir yasaklama ikinci bölümde insanı zihinsel ve ruhsal açıdan etkileyen bir misal verildiğini belirtmektedir. Böylece konuyla ilgili verilen telkin çok daha etkili olmaktadır.¹¹³¹

¹¹³⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/310.

¹¹³¹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 17/312.

Fadlallah, küllî İslam kaidelerine binaen gıybetin istisna olarak yapılabileceği durumlara değinmektedir. Müellif bu konuda “maslahat mefsedetden fazladır” fıkıh usulü kaidesine yer vermektedir.¹¹³² Fakihlere göre gıybet şu durumlarda yapılabilir: 1. İnsanlara nasihat vermek için. 2. Zulüm durumlarında.¹¹³³ 3. Toplum için tehlikeli olan bir şahsın ayıp ve kusurlarının gizlenmesinin tehlikeli olması durumunda.¹¹³⁴

Müellif, konuyla ilgili olarak önemli bir konuya daha değinmektedir: “Bu yasak yalnızca müminleri mi kastetmekte yoksa bütün insanlar âyetin kapsamına dâhil olmakta mıdır?” Fadlallah’ın bu konuya cevabı ise tüm insanlar için geçerli olmasıdır. Nitekim bu yasak ahlâkî bir gerekliliktir. Toplumun huzur ve sağlığını hedef alan bu yasaklamanın belirli bir grubu kastetmesi mümkün değildir. Hatta müellif, burada va’z edilen tüm emir ve yasakları bütün insanlık için geçerli ahlâkî ilkeler olarak addetmektedir.¹¹³⁵

3.9.2. Diğer Ahlâkî Konular

Kur’ân, Müslüman şahsiyetin inşası ve gelişimi için pek çok sûrede ahlâkî değerleri ele almakta,¹¹³⁶ bireysel ve toplumsal hayata yön veren ilkeler ortaya koymaktadır. Bu ilkeler, bireylerin karakterini şekillendirdiği gibi, toplumsal düzenin adalet, merhamet ve dürüstlük gibi temel erdemler üzerine kurulmasını da amaçlamaktadır. Ancak çalışmanın kapsamını aşmamak adına, bu bölümde yalnızca Hucurât sûresi dışında, müellifin birey-toplum-ahlak ilişkisi bağlamında üzerinde durduğu belirli sûrelerde öne çıkan ahlâkî ilkelere değinilecektir.

Dostluk ve Dayanışma Ruhu: Kur’ân’da dostluk kavramını ifade eden kelimelerden biri olan “veli” (ولي) sözcüğü,¹¹³⁷ samimi ve yakın olmayı ifade etmektedir. Bu yakınlık içerisinde muhabbet, sadakat, yardımlaşma, emirlik, akrabalık

¹¹³² Fadlallah bütün emir ve yasaklarda “maslahat mefsedetden fazla olması” ilkesini gündeme getirmekte ve bu ilkenin el-Bakara 2/219. âyetine dayandığını ifade etmektedir. O bunu şöyle değerlendirmektedir: “Bütün helal ve haramlarda takip edilen ilke ‘eğer mefsedet maslahattan fazla ise haram; maslahat mefsedetden fazla ise helaldir.’” Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/314.

¹¹³³ Fadlallah bu ilkeyi teyit etmek için “Allah kötü sözün açığa vurulmasını sevmez; ancak haksızlığa uğrayan başka...” (en-Nisâ 4/148) âyetini delil getirmektedir.

¹¹³⁴ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/314-315.

¹¹³⁵ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 17/316-317.

¹¹³⁶ Örnek olarak bk. el-En’âm 6/151-153; el-İsrâ 17/23-38; en-Nûr 24/27-29; Lokmân 31/12-19; el-Ahzâb 33/53-55.

¹¹³⁷ Bunlardan bazıları şunlardır; el-Bakara 2/257; Âl-i İmrân 3/28, 118; en-Nisâ 4/139, 144; el-Mâide 5/51, 57.

bağı gibi pek çok anlam ifade etmektedir. Tüm bunlarla birlikte samimiyet ve yakın olma asıl anlamdır. Fadlallah, akrabalık bağına ifade eden anlamın “*Allah iman edenlerin dostudur...*”¹¹³⁸ ve “*İman edip Allah yolunda hicret eden, mallarıyla ve canlarıyla Allah yolunda cihâd edenlerle onları barındıran ve onlara yardım edenler, işte onlar, birbirlerinin dost ve yardımcılarıdır...*”¹¹³⁹ âyetleri çerçevesinde bağlama uygun görmemiştir. Müminlerin birbirleriyle olan ilişkileri bağlamında bu âyetlerde “mirasçı olma” anlamında bir velayetin olmadığını düşünmektedir. Fadlallah Müslümanların birbiriyle olan dostluk ilişkisini, kâfirler karşısında birlik olmak şeklinde yorumlamaktadır. Dostluk kavramına psikososyal bir anlam yükleyen Fadlallah aynı zamanda kelâmî bir bakış açısıyla bu kelimeyi ele almaktadır. Buna göre kavram iman-eylem bağlamında anlaşılmalı, dinî gereklerine uygun olarak kavramın tatbik edilmesi gerekmektedir. Allah Teâla bu kavramın müminlerle ve diğer insanlarla ilişkili olan tarafının sınırlarını belirlemiştir.¹¹⁴⁰ Bu konuyla ilgili Kur’ân’da geçen bir diğer âyette “*Müminler müminleri bırakıp da kâfirleri dost edinmesin...*”¹¹⁴¹ âyetinin tefsirinde Fadlallah dostluğu toplumsal ve dinî boyutlarıyla tartışmaktadır. Ona göre iman, bireyleri fikrîsel anlamda birleştiren bir düşünce değil, manevî, aklî, kalbî ve amelî boyutuyla davranışsal bir bütünlüktür. Bu bağlamda kalbin davranışı da muhabbetir. Burada Müslümanları tek bir bedenden oluşan bir cemaat tasviriyle ifade etmekte ve Allah Teâlâ’nın müminleri diğerlerinden ayırdığını söylemektedir. Dostluk kavramının imanî boyutta tartışmasının sonucu olarak iman-eylem bütünlüğünü savunan müellif, sosyal ilişkilerin de bu zemin üzerinde kurulması gerektiğini savunmaktadır. İnanç ve fikir alanındaki ihtilaf ve farklılıkların arkadaşlık ve dostluk ilişkisine zarar vermeyeceği şeklinde modern dönemde ortaya atılan ve savunulan bu görüşü Fadlallah reddetmektedir.¹¹⁴² Ona göre insanın kavram dünyasını, düşünce ve akide olgusu oluşturmaktadır. Bu nedenle birbirinin karşısında olan inanç dünyalarının birbirinden taviz vermeden, üstünlük veya kompleks duygusu oluşturmaktan sevgi ve samimiyet içerisinde sürdürülmesi mümkün değildir.¹¹⁴³ Burada onun insanın

¹¹³⁸ el-Bakara 2/257.

¹¹³⁹ el-Enfâl 8/72.

¹¹⁴⁰ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 2/459; 8/138.

¹¹⁴¹ Âl-i İmrân 3/28.

¹¹⁴² Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 3/100-101.

¹¹⁴³ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 3/102.

şahsiyetine zarar verecek ilişkilerden de koruyacak bir psikolojik sağlamlık oluşturmak istediği görülebilir. Yine onun için insana karşı duyulması gereken duyguların temelinde Allah'a karşı duyulması gereken özellik ve şartlar bulunmaktadır.¹¹⁴⁴ Allah'ın razı olduğundan razı olmak ve rıza göstermediğine rıza göstermemek gerekmektedir. Kısacası onun dostluk kurma konusunda insanların nefislerini eğitmesi, Müslümanlara karşı pozitif ayrımcılık göstermesi ve diğerlerine karşı ötekileştirme politikası gütmemesinden bahsedilebilir.

Sıla-i Rahim: Fadlallah'ın bu kavram ile ilgili yorumu şu şekildedir: "Akrabalık ilişkileri, büyük İslamî değerler üzerinde yükselen şerî' bir konudur."¹¹⁴⁵ Fakat sıla-i rahimin emredilmesi asabiyeti teşvik etmek değildir. Meselenin insanlık açısından daha derin anlamları mevcuttur. İnsanlar arasındaki bağı güçlendirmek ve birlikte yaşama tecrübesini geliştirmek gibi ahlâkî davranışları desteklemektedir.¹¹⁴⁶ Toplumsal bağların kuvvetli olması aynı zamanda bireyin psikolojisini de olumlu anlamda etkilemektedir.¹¹⁴⁷

Cimrilik: Fadlallah'a göre cimrilik Kur'an'da¹¹⁴⁸ kişiyi her türlü hayırdan alıkoyan kınanan bir özelliği ifade etmektedir. Fadlallah, cimriliği yalnızca maddî varlıkları paylaşmaktan kaçınmak olarak değil, aynı zamanda başkalarının da cömert olmasını engelleyen, insanı topluma ve çevresine kapatan, bencillikle beslenen derin bir ruhsal hastalık olarak ele almaktadır. Fadlallah'a göre cimriliğin temelinde insanın kendisini dünyanın merkezi olarak görmesi ve sadece kendi çıkarlarını düşünmesi yatmaktadır. Böyle biri, başkalarının ihtiyaçlarına duyarsızlaşır, hatta onlardan korkar ve onları tehdit olarak algılar. Malını paylaşırsa zayıf düşeceğini, başkalarının onun malına göz diktiğini ve bu nedenle elindekilere sıkı sıkıya sarılması gerektiğini düşünür. Fadlallah'a göre bu bakış açısı, kişiyi toplumdan kopararak yalnızlaştırır ve onun içinde derin bir güvensizlik duygusu oluşturur.

Fadlallah'a göre cimrilik, insanın bireysel bencilliğiyle başlayan ve zamanla toplumun genel ruh haline sirayet eden ahlâkî bir hastalıktır. Bu hastalık, yalnızca malı paylaşmamaktan ibaret değildir; aynı zamanda bilgiyi, itibarı ve iyiliği paylaşmaktan

¹¹⁴⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 3/103.

¹¹⁴⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 4/27.

¹¹⁴⁶ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 4/29.

¹¹⁴⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 1/181.

¹¹⁴⁸ et-Teğâbün 64/16.

kaçınma, hatta paylaşılanları engelleme ve kötümser bir dünya görüşü oluşturma şeklinde de tezahür eder. Oysa insan, Allah Teâlâ'nın lütfundan kendisine verilen nimetleri yalnızca kendi menfaati için değil, topluma fayda sağlayacak şekilde kullanılmalıdır. Bunun karşısında cömertlik ise insanın ruhunu genişleten, Allah'a olan güvenini pekiştiren ve toplumun dayanışmasını güçlendiren ahlâkî bir erdemdir.¹¹⁴⁹

Ehl-i Beyt Ahlakı: Fadlallah'ın İslam Ahlakı yerine spesifik olarak böyle bir başlık açması dikkat çekicidir. Müellif, Hz. Ali, Hz. Fatıma ve çocukları hakkında indiği rivâyet edilen *“Onlar verdikleri sözü yerine getirir ve kötülüğü her yere yayılmış olan bir günden korkarlar. Onlar, kendileri muhtaç olmalarına rağmen yoksulu, yetimi ve esiri yedirirler. ‘Biz sizi yalnızca Allah rızası için doyuruyoruz; sizden herhangi bir karşılık da teşekkür de istemiyoruz’ derler...”*¹¹⁵⁰ âyetleri bağlamında böyle bir başlık açmıştır. Hatta Fadlallah, bu âyetlerin Ehl-i Beyt'in faziletini ortaya koymak üzere indirildiğini belirtmektedir.

Fadlallah'ın bu yaklaşımı, Ehl-i Beyt'in İslam toplumunda üstlendiği rolü vurgulamakla birlikte, bu faziletlerin tüm müminler tarafından benimsenmesi gereken evrensel değerler olduğunu ortaya koymaktadır. Âyette “ebrar” olarak tanımlanan kişilerin özellikleri, İslam ahlakının temel erdemlerini temsil eder. Verme ruhu, îsâr,¹¹⁵¹ fedakârlık, cömertlik gibi değerler, sadece Ehl-i Beyt'in değil, aynı zamanda tüm müminlerin ulaşması gereken ideal davranışlardır. Fadlallah'ın bu özellikleri müminlere rol model olan veliler aracılığıyla somut hale getirmesi, İslam toplumunda örnek alınacak kişilerin önemini vurgulamaktadır.¹¹⁵² Buna göre veliler, davranışlarıyla topluma rehberlik eder ve bu değerlerin yayılmasına katkıda bulunur. Böylece toplumsal dayanışma ve yardımlaşma gibi erdemler güçlenir ve İslam toplumunda birlik ve beraberlik pekişir.

¹¹⁴⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 4/225-227; 18/430-433.

¹¹⁵⁰ el-İnsân 76/7-9.

¹¹⁵¹ Fadlallah'ın kişisel tecrübeleri, onun düşünce ve öğretisinde önemli bir rol oynamıştır. Fakirlik içinde büyümüş olması ona, yoksulluk ve yoksunluk hâlini derinlemesine anlama imkânı sağlamıştır. Bu tecrübeler, onun insanları ve toplumu anlama ve değerlendirme biçimini şekillendirmiştir. Fadlallah, insanların empati kurabilmesi ve başkalarının acılarını anlayabilmesi için benzer tecrübeleri yaşamış olmaları gerektiğine inanır. Kendisinin de ciddi bir fakirlik içerisinde büyümüş olması ve dünyevî nimetlere iltifat etmemesi söz konusudur. O bir kitabında hayatında açlık yaşamamış bir kimsenin açlık çekenlerin feryatlarını anlamasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *İrâdetü'l-kuvve: Cihâdü'l-mukâveme fî hitâbî semmâhati âyetillâh 'i-l'uzmâ es-seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh*, ed. Necîb Nûreddîn (Beyrut: Dârü'l-Melek, 2000), 35.

¹¹⁵² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 19/317-318.

3.10. Eleştirileri

Fadlallah, tefsirinde ele aldığı konuları yalnızca klasik yorumlarla aktarmakla yetinmemiş birçok meseleye dair özgün ve eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Özellikle içtimâî tefsir ekolünün temel ilkelerine bağlı kalarak bazı geleneksel yorumları sorgulamış İslâm düşüncesinde yerleşik hale gelmiş bazı anlayışları eleştirmiştir. Onun bu yaklaşımı, tefsirinin yalnızca bir açıklama metni olmaktan öte, düşünsel bir tartışma alanı oluşturmasına zemin hazırlamıştır.

Bu bölümde, Fadlallah'ın tefsirinde eleştirdiği konular ele alınmaktadır. O, başta tasavvufi yorumlar, geleneksel zühd anlayışı, fikhî ve kelâmî meseleler olmak üzere çeşitli alanlarda eleştirel bir tutum sergilemiştir. Bâtınî tefsir yöntemine mesafeli yaklaşmış tasavvufun getirdiği aşırı yorumların Kur'ân'ın zâhirî anlamına zarar verdiğini savunmuştur. Aynı şekilde, klasik zühd anlayışını pasif ve eylemsiz bir yaşam biçimi olarak değerlendirerek eleştirmiş İslâm'ın bireyi ve toplumu harekete geçiren dinamik bir yapıya sahip olduğunu vurgulamıştır.

Fadlallah'ın eleştirileri yalnızca düşünsel alanla sınırlı kalmamış mezhep içi tartışmalara da uzanmıştır. Şîî tefsir geleneğinde önemli bir otorite olarak kabul edilen bazı âlimlerin görüşlerini sorgulamış örneğin Tabâtabâî'nin bazı yorumlarını eleştirmiştir. Bunun yanı sıra, Kur'ân'ın bilimsel verilere dayandırılarak yorumlanmasına da mesafeli yaklaşmış özellikle Seyyid Kutub'un bilimsel tefsir anlayışına yönelik eleştirilerde bulunmuştur.

Toplumsal konulara dair eleştirilerinde ise kadın, bireysel özgürlük, savaş hukuku ve mezhepler arası ilişkiler gibi meseleleri ele almış İslâm'ın bu konulardaki temel ilkelerine vurgu yaparak modern tartışmalara cevaplar sunmaya çalışmıştır. Kadın hakları meselesinde hem geleneksel yaklaşımları hem de modern eşitlik anlayışını eleştirmiş İslâm'ın kadına yönelik bakış açısını orta bir yol olarak sunmuştur. Etnik ayrımcılık ve asabiyet konularında ise Kur'ân'ın tüm insanları eşit gördüğünü vurgulayarak ırkçılığı ve üstünlük iddialarını reddetmiştir.

Bu bölüm, Fadlallah'ın düşünce dünyasını şekillendiren eleştirilerini bir araya getirerek onun Kur'ân'a ve İslâmî düşünceye bakış açısını daha iyi anlamayı amaçlamaktadır.

3.10.1. Akademik Eleştiriler

Bu bölümde Fadlallah'ın tefsirinde konuları değerlendirirken müfessirlere ve ilmî meselelere yönelik eleştirdiği bazı konulara yer verilmektedir.

Müfessirlerin görüşlerine yönelik eleştiriler

Muhammed Abduh'un insanlığın Hz. Âdem ve eşinden türediğine dair görüşü reddetmesi ve evrim görüşünü Kur'an'ın reddetmediğine dair sahip olduğu kanaati Fadlallah eleştirmektedir. Fadlallah, bu konuda insanlığın Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'dan çoğaldığı konusunda kesin bir kanaat paylaşmaktadır.¹¹⁵³ Bu eleştiri, Fadlallah'ın Kur'an'ın yaratılış anlatımına yaklaşımı ile modern bilimsel teoriler arasındaki ilişkiye bakış açısını yansıtmaktadır. Muhammed Abduh, evrim teorisi ile İslâmî düşünceyi uzlaştırmaya yönelik bir tutum benimseyerek Kur'an'ın insanın tek bir çiftten türediğine dair kesin bir ifade içermediğini savunmuştur. Ancak Fadlallah, Kur'an'ın insanlığın Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'dan türediğini açıkça belirttiğini ve bu anlatının mecazî değil, zâhirî anlamda kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir.

Fadlallah'ın bu görüşü, Kur'an'ın literal yorumuna verdiği önemi ve bilimsel teorilere Kur'anî referanslar üzerinden karşı çıkma yaklaşımını ortaya koymaktadır. Ona göre Kur'an'da insanlığın kökenine dair anlatımlar açık ve kesin olup bu bağlamda modern bilimsel teorilere uyum sağlamak amacıyla tevil edilmemelidir. Bu eleştirisi, bilimsel tefsir anlayışına yönelik genel mesafeli tutumuyla da bağlantılıdır.

Fadlallah, Şîî tefsir geleneğinde otorite kabul edilen Tabâtabâî'nin görüşlerini de zaman zaman eleştirmiştir. Onun bu tutumu bazı mutaassıp Tabâtabâî taraftarlarınca eleştirilmiş, Fadlallah'ın öğrencileri bu konuda eser telif etme mecburiyetinde hissetmişlerdir.¹¹⁵⁴ Fadlallah'ın *Mîzân* sahibine yönelttiği eleştirilere örnek vermek gerekirse bunlardan birisi onun oruç ile ilgili meselede fidye verilmesi ile ilgili husustur. Fadlallah Tabâtabâî'nin oruçta fidye verilmesi ile ilgili görüşünü kabul etmemektedir Fadlallah bu görüşü eleştirmekte ve reddetmektedir.¹¹⁵⁵

¹¹⁵³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 4/21-22.

¹¹⁵⁴ Hüseyinî, *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah mufessiren*, 8-10.

¹¹⁵⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 2/67-68.

Fadlallah'ın Şîî tefsir geleneğinin önemli isimlerinden biri olan Allâme Tabâtabâî'ye yönelik eleştirileri,¹¹⁵⁶ onun mezhep içindeki düşünsel bağımsızlığını ve klasik yorumlara karşı eleştirel bakış açısını ortaya koymaktadır. Mîzân tefsiri, Şîî dünyasında büyük bir otorite olarak kabul edilmesine rağmen, Fadlallah, bu tefsirdeki bazı yorumları sorgulamış ve bazı meselelerde farklı görüşler ortaya koymuştur.

Fadlallah, başka bir Şîî müfessir olan Mekârîm eş-Şîrâzî'nin şefaât konusundaki görüşlerine tefsirinde yer vererek bunları eleştirip reddetmektedir. Şîrâzî'ye göre, şefaât eden ile şefaât edilen arasında manevî bir bağ bulunmalıdır. Bu bağ sayesinde, şefaât bekleyen kimse şefaât edecek kişinin düşünce ve eylemleriyle yakınlaşarak onun şefaâtine nail olacaktır. Ancak Fadlallah'a göre bu düşünce yanlıştır; çünkü şefaât, şefaât edenle ilgili bir mesele değil, doğrudan Allah ile şefaât edilecek kimse arasındaki bir konudur. Bu nedenle, kişi şefaât umduğu kimseyle özel bir bağ kurmak yerine, Allah Teâlâ ile olan ilişkisini güçlendirmelidir. Bu bağlamda şefaât etmesi beklenen kimsenin düşünce ve daveti, onun şahsî meselesi değil, bilakis Allah'ın emirleri doğrultusunda üstlendiği bir sorumluluğun gereğidir.¹¹⁵⁷

Buradan anlaşıldığı kadarıyla Fadlallah'ın yaklaşımında, peygamberlerin ve velilerin şefaât etmesinin, onların şahsî bir tasarrufu olmadığı aksine Allah'ın emir ve iradesi doğrultusunda gerçekleştiği fikri öne çıkmaktadır.¹¹⁵⁸ Bu, onun şefaât anlayışını, bireyin sorumluluğunu önceleyen ve dini bir statüye sahip şahsiyetleri kutsallaştırmaktan kaçınan bir çerçeveye oturttuğunu göstermektedir. Buna göre o, şefaati, Allah'ın rahmeti ve adaleti ekseninde ele alırken, bireysel ibadet ve sorumluluk bilincini öne çıkaran bir yorum benimsemektedir.

¹¹⁵⁶ Fadlallah, “O’nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaât edemez” (el-Bakara 2/255) âyeti bağlamında Tabâtabâî’nin tekvîn-i şefaât düşüncesini eleştirmekte ve reddetmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/423-424. Bir başka örnek olarak Tabâtabâî’nin Ahzab sûresi 7 ve 8. âyetlerde yer alan “söz alma” ibaresini misal alemiyle ilişkilendirmesini eleştirmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 15/131-132. Fadlallah, Mîzân tefsirinden aktardığı üzere, Kur’ân’ın inzâl ve tenzîl edilmesiyle ilgili ihtilafın doğru olmadığını belirtmekte ve bu iki kavram arasında anlam açısından bir fark bulunmadığını, yalnızca lafız bakımından farklılık gösterdiklerini ifade etmektedir. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 3/16-17.

¹¹⁵⁷ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 2/424-426; 12/237-238.

¹¹⁵⁸ Bir başka eserinde velâyet ile ilgili bir soruya verdiği cevapta Fadlallah bu hususu şöyle açıklamaktadır: Yalnızca Hz. Peygamber’i ve Ehl-i Beyti sevmek, cennete girmek için yeterli değildir. Çünkü “Eğer beni seviyorsanız bana itaat edin.” âyetinin gereğince sevgi, Hz. Peygamber’in ve Ehl-i Beytinin çizdiği yolu takip etmek demektir. Mesele, Hz. Ali’ye şahsî sevgi beslemek değil Hz. Ali’yi eylemlerinde somut hâle getirmektir. Fadlallah, *en-Nedve*, 1/52-53.

Fadlallah, Seyyid Kutub'un gece ve gündüz hareketlerinin “يَكْوَرُ”¹¹⁵⁹ fiilini kullanarak gece ve gündüz hareketlerinden dünyanın yuvarlak olduğu ve kendi eksenî etrafında döndüğü sonucuna varmasını eleştirmektedir. Kutub'un âyeti bu şekilde bir bilimsel veriye delil olarak kullanmasını kabul etmemektedir. Ona göre ne âyetin zâhirî ne de âyetin bağlamı bu yoruma izin vermemektedir. Âyette kastedilen, yeryüzünün şekli değil, gece ve gündüzün hareketinin niteliğidir.¹¹⁶⁰ Fadlallah'ın yaklaşımı, Kur'an âyetlerinin bilimsel verilerle ilişkilendirilmesinde dikkatli olunması gerektiğini savunur. Daha önce temas edildiği gibi Seyyid Kutub'un "يَكْوَرُ" fiilinden hareketle dünyanın yuvarlaklığı ve ekseninde dönmesi sonucuna varması, modern bilimsel bilgileri Kur'an metniyle ilişkilendirme çabası olarak görülebilir. Ancak Fadlallah, bu tür yorumların âyetlerin zâhirî anlamını aşmaması gerektiğini ve bağlamından koparılması gerektiğini vurgular.

Fadlallah'a göre, Kur'an doğrudan bilimsel teorileri ispat etme amacı taşımamakta aksine insanlara yol gösterici bir mesaj sunmaktadır. Bu nedenle, modern bilimsel keşifleri Kur'an'dan çıkarmaya çalışmak, metnin bağlamını aşan zorlama yorumlara yol açabilir. O, âyette esas vurgunun gece ve gündüzün hareket biçimi olduğunu, yeryüzünün fiziksel şekline dair doğrudan bir ifade bulunmadığını belirtmektedir.

Bu eleştirisi, onun Kur'an'ın bilimsel tefsirle ilişkilendirilmesine yönelik genel temkinli yaklaşımıyla örtüşmektedir. Fadlallah, bilim ve din arasında bir çelişki olduğunu savunmamakla birlikte, bilimsel teorilerin değişkenliği nedeniyle Kur'an'ın yorumlanmasında dikkatli olunması gerektiğini ifade etmektedir.

Fadlallah, İmam Muhammed Bâkır Sadr'ın ikrah konusundaki görüşlerini eleştirmektedir. İmam Bâkır'a göre İslam dini, modern anlamda bir inanç özgürlüğünü savunmaz. İslam, insanları şirkten kurtarmayı amaçlar ve onların bu konuda kendi hallerine bırakması mümkün değildir. Tevhit inancı bireysel bir mesele değildir ve İslam, bu temel ilkeye aykırı durumlara izin vermez. Fadlallah, bu görüşe şu şekilde cevap verir: İnsanları İslam'a girmeye zorlamak, onların gerçekten iman etmelerini sağlamaz.

¹¹⁵⁹ ez-Zümer 39/6.

¹¹⁶⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 16/152-153.

Fadlallah, burada iki farklı yaklaşımdan bahseder ve bunların aynı şey olmadığını vurgular. Birincisi, Batı’da olduğu gibi, insanların inanç konusunda tamamen kendi hallerine bırakılması, uyarılmaması ve düzenin bozulmasına önem verilmemesidir. İkincisi ise insanlara hak ve batılın ne olduğunun anlatıldığı bu konuda uyarıldığı fakat inanmaya zorlanmadığı ve kişilerin kendi tercihlerine bırakıldığı yaklaşımdır. Bu ikinci yaklaşım, insana tanınan irade hürriyetine uygundur ve davet doktrini için de en uygun olan yaklaşımdır.¹¹⁶¹

Fadlallah’ın daha ılımlı bir yaklaşım benimsemesinde, Lübnan’daki çok dinli ve çok mezhepli bir kültürde yaşama tecrübesinden bahsedilebilir. Bu durum, onu azınlık psikolojisi içerisinde katı bir İslam savunuculuğuna değil, aksine farklı inançlara daha müsamahakâr bir yaklaşımda olmasını sağlamıştır. Lübnan’daki bu çeşitlilik, hoşgörü ve birlikte yaşama kültürünü zorunlu kılmaktadır. Fadlallah, bu çok kültürlü ve çok dinli ortamda, zorlamadan uzak bir dini anlayışın daha işlevsel ve barışçıl olduğunu gözlemlemiş olabilir. Bu tecrübe, onun İslam’ın zorlayıcı değil, daha çok ikna edici ve hoşgörülü bir yaklaşımı benimsemesi gerektiği yönündeki görüşlerini şekillendirmiştir.

Fadlallah’ın bir eleştirisi de genel olarak müfessirlere yönelik olmuştur. İsrâ ve mi’rac hadiselerinde olduğu gibi mucizevî olayların makul bir zeminde ele alınmadığı ve rivâyetlerin bu kavramların atmosferini bulanık, kapalı ve ütöpik bir alana taşıdığını belirtmektedir.¹¹⁶²

Fadlallah’ın zâhir yaklaşımına uygun olarak mûcize konularında metne sadık kalarak mucizeleri literal anlamı ile tefsir ettiği görülmektedir. Bu bağlamda Hz. Musâ’nın gösterdiği asa ve elinin beyazlaması mucizelerini tevil ederek maddî/fizikî sebeplerle açıklayan Fahreddîn Râzî ve Muhammed Abduh’u eleştirmektedir. Ona göre Hz. Musâ’ya verilen bu mûcize, gayb meselelerinden biridir ve iman etmek gerekmektedir. Nitekim konu, Allah Teâlâ’nın sebep sonuç ilişkisinin ötesinde sahip olduğu olağanüstü kudretini ortaya koymaktadır.¹¹⁶³

Fadlallah’ın mûcizeleri yorumlama biçimi, onun zâhirî tefsir anlayışına bağlılığını ve Kur’ân’ın literal anlamını esas alma yaklaşımını yansıtmaktadır. Bu

¹¹⁶¹ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 2/436-439.

¹¹⁶² Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 11/7.

¹¹⁶³ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 7/182.

bağlamda Hz. Musâ'nın asası ve elinin beyazlaması gibi mûcizeleri fizikî ve maddî sebeplerle açıklama girişimlerine karşı çıkmaktadır. Özellikle Fahreddîn Râzî ve Muhammed Abduh'un mûcizeleri tabîî kanunlar çerçevesinde yorumlama çabalarını eleştirmektedir. Fadlallah'a göre, mûcizeler gaybî meseleler kapsamına girmekte ve rasyonel ya da bilimsel bir çerçevede açıklanması yerine, doğrudan iman konusu olarak ele alınmalıdır. Hz. Musâ'ya verilen mûcizeler, Allah'ın kudretinin sebep-sonuç ilişkisini aşan yönünü göstermektedir.

Muhtelif dinî meselelere yönelik eleştirileri

Fadlallah'ın tefsirinde eleştirdiği konulardan birisi de zühd anlayışıdır. Fadlallah, bu kavramın İslâm'ın temel kaynaklarından hareketle oluşturulmadığı yönünde bir eleştiride bulunmaktadır. İslâm düşüncesinin zühd anlayışının ardına sığınarak dünyevî gücü ve lezzetlerini reddetmesini kabul etmemektedir.¹¹⁶⁴ Onun için tasavvufî zihniyet, dondurulmuş, kapalı ve kuruntulu bir atmosfer içerisinde yaşamak demektir. Pasif bir eylem biçimi tercih edilmektedir. Bunun karşısında İslâm'ı düşünce, akide ve eylemde hayatın her alanında dinamik bir harekete dönüştürme vardır.¹¹⁶⁵

Fadlallah'ın zühd anlayışına yönelik eleştirisi, onun İslâm'ı aktif bir toplumsal hareket olarak görme yaklaşımının bir yansımasıdır. O, geleneksel tasavvufî anlayışta şekillenen zühd kavramını, İslâm'ın temel kaynaklarından doğrudan beslenmeyen bir eğilim olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda zühd anlayışının dünyadan el etek çekme, dünyevî nimetleri reddetme ve toplumsal hayattan soyutlanma şeklinde algılanmasını eleştirmektedir.

Fadlallah'a göre, İslâm'ın ana mesajı, hayatın tüm alanlarında aktif ve bilinçli bir varoluşu teşvik etmektedir. Zühd anlayışının bir pasiflik ve edilgenlik hâli doğurduğunu savunarak bireyin ve toplumun gelişimini engelleyebileceğini düşünmektedir. Ona göre İslâm'ın hedefi insanı hayattan koparmak değil, ona yön ve bilinç kazandırarak toplumu dönüştürecek bir hareket hâline getirmektir.

Fadlallah'a göre, İslâmî kaynaklarda ruh ve beden düalizmini destekleyecek herhangi bir kavram bulunmamaktadır. O, bu düalizmi savunanları ve bu düşünce

¹¹⁶⁴ Fadlallah, *Tefsîru min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/29-30, 47-48. Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 4/29-30, 47-48.

¹¹⁶⁵ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/396.

temelinde cismanî bir yaratılışı reddedenleri eleştirmektedir. Fadlallah, ruhun bedenden tamamen ayrı bir öz olduğunu ve bedenin ruh için bir hapishane anlamı taşıdığı düşüncesinin Yunan ve Hint felsefelerine ait bir görüş olduğunu savunmaktadır. Kur’ân ve Sünnet’in bu tür bir düalizmi desteklemediğini vurgulayan Fadlallah, bazı Müslüman âlimlerin bu eski felsefî kültürlerden etkilenecek eserlerinde bu düşünceye yer verdiklerini belirtmektedir.¹¹⁶⁶

Müellife göre kavramların oluşturulmasında kaynak ve ölçü Kur’ân ve Sünnet’tir. İslam kültürüne yabancı olan Yunan ve Hint felsefesi gibi felsefî kültürlerin İslam düşüncesinde otorite olması onun için kabul edilemezdir. Burada onun böyle bir eleştiri yapmasında Kur’ân tasavvurunun etkili olmasından bahsedilebilir. Hayatın ve kavramların kaynağı olan Kur’ân, zâhirî açıdan böyle bir düşünceye delalet etmiyor ve Sünnet’te bu düşünceyi ortaya koyacak bir karine yok ise reddedilir. Bununla birlikte İçtimâî tefsir ekolünün öze dönme ve İsrâiliyat ve diğer yabancı kültürlerden tefsiri arındırma çabasının da bu konuyu gündeme getirerek eleştirmesinde etkili olduğu söylenebilir.¹¹⁶⁷

Fadlallah, Kur’ân âyetlerinin tefsir edilmesinde aşırı tasavvufî yorumlara ve felsefî düşüncelere dayanan batinî yorumların hepsini reddettiğini belirtmektedir. Batinî yorum, yalnızca aklî kaidelere uyması ve sahih nakil varsa mümkündür.¹¹⁶⁸ Müellif, bu ilke ile metnin zâhirî anlamını korumayı amaçlamakta ve sembolik yorumların metnin anlamını bozmasını engellemeye çalışmaktadır.

Fadlallah, kabir ziyareti ile ziyaret esnasında gerçekleştirilen dinî ritüeller ve tevessülün “...O’nu bırakıp da başka dostlar edinenler, ‘Biz onlara sadece, bizi Allah’a daha çok yaklaştırsınlar diye ibadet ediyoruz’ diyorlar...”¹¹⁶⁹ âyeti bağlamında müşriklerin zihniyet ve eylemlerine benzetilmesine şiddetle karşı çıkmaktadır.¹¹⁷⁰ Öncelikle bu meselenin İslam âlimleri arasında diyalog bağlamında ilerlemediği aksine itham edici bir bakış açısıyla ele alındığı ve bu nedenle ilmî bir

¹¹⁶⁶ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/171.

¹¹⁶⁷ Mesut Kaya, *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi* (İstanbul: İsam Yayınları, 2018), 245-306.

¹¹⁶⁸ Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 1/171.

¹¹⁶⁹ ez-Zümer 39/3.

¹¹⁷⁰ el-A’râf 7/187-188. âyetler bağlamında da bu âyetlere dayanarak kendilerine fayda ve zarar verme kudreti bulunmayan peygamber ve velilerin tevessülde bulunamayacağını iddia edenleri eleştirmektedir. Ona göre burada fayda ve zarar peygamber ve veliden değil Allah Teâlâ’dan umulmaktadır. Fadlallah, *min vahyi’l-Kur’ân*, 7/312.

anlayıştan uzaklaştığı kanaatindedir. Fadlallah, kabir ziyareti ve tevessül konusunda şahıslara ilahî bir vasıf yüklenmediğini, bu ilişkilerin “O’nun katında, kendisine izin verdiğinden başkası şefa’at edemez.”¹¹⁷¹ âyeti bağlamında gerçekleştğini vurgulamaktadır.

Burada esasen saygı ve hürmetin söz konusu olduğunu belirtirken, bazı kimselerin Kur’ân’ın belirlediği saygı sınırını aşarak şahıslara ilahî nitelikler yükleyebildiğini ifade etmektedir. Bu bağlamda bir şahsa ibadet ile ona saygı ve değer vermenin arasındaki farkları belirlemenin ve bu konuyu diyalog çerçevesinde tartışmanın gerekliliğine işaret etmektedir.¹¹⁷² Anlaşıldığı kadarıyla Fadlallah’ın buradaki eleştirisi Selefi ve Vahhâbî düşüncenin özellikle Şîa mezhebine yönelttiği bu ithama yöneliktir.¹¹⁷³ Nitekim onun başka âyetler¹¹⁷⁴ kapsamında da kabirlerde dua edilmesini yasaklayan Vahhabî düşünceyi eleştirildiği görülmektedir.¹¹⁷⁵

Fadlallah, kabir ziyareti ve tevessül konusuna felsefî izahların dâhil edilmemesi gerektiği savunur. Onun göre Kur’ân’ın zâhirinden uzaklaşarak yapılan teviller, akidevî problemlere ve kavram kargaşasına yol açabilir. Zira Kur’ân, Allah Teâlâ’ya ulaşmak için hiçbir kutsal bir şahsın aracılığına ihtiyaç duyulmadığını açıkça ifade etmektedir. Ayrıca, kabirleri ziyaret esnasında gerçekleştirilen zikir ve duaların mahiyetine karşı Müslümanları uyarmaktadır.¹¹⁷⁶ Fadlallah’ın görüşleri, Kur’ân’ın zâhirine sadık kalınması gerektiğini vurgulaması açısından önemlidir. Burada usûlî ekol etkisinden bahsedilebilir. O, felsefî yorumların ve aşırı tevillerin, İslam’ın temel inançlarıyla çelişebileceğini ve kelimî problemlere yol açabileceğini düşünmektedir. Fadlallah’ın bu görüşleri, özellikle modern dönemde İslam inancını koruma ve hurafelerden arındırma çabalarının bir parçası olarak değerlendirilebilir. Onun yaklaşımı, İslam toplumlarında manevî uygulamaların doğru anlaşılması ve uygulanması gerektiğine işaret eder. Müellifin bu anlayışında içtimâî tefsir ekolü etkisinden bahsedebiliriz.

¹¹⁷¹ en-Necm 53/26.

¹¹⁷² Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 16/148-149.

¹¹⁷³ Konuyla ilgili eleştiri ve cevaplar için bk. Cafer Subhanî, *Vahhabîlik*, çev. Hasan Kanatlı (İstanbul: Kevser Yayınları, 2009).

¹¹⁷⁴ et-Tevbe 9/84.

¹¹⁷⁵ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 8/361-362.

¹¹⁷⁶ Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 16/149.

Oryantalist yaklaşımlara yönelik eleştirileri

Fadlallah, Ignaz Goldziher'in, Şîîlerin Kur'ân'da geçen "ümme" ¹¹⁷⁷ kelimesini "imamlarla" değiştirmeye çalıştıkları ve Kur'ân'ın tahrif edildiğine inandıkları yönündeki iddiasını gündeme getirmekte ve bu ithamı kesin bir dille reddetmektedir. Ona göre bu iddia gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü Şîîlerin, Ehl-i Sünnet âlimleri gibi, mevcut Kur'ân'ın Allah tarafından korunduğuna inandıklarını vurgulamaktadır. Bu bağlamda "*Ona (Kur'ân'a), ne önünden ne de ardından bâtil gelemiz.*" ¹¹⁷⁸ ve "*Şüphesiz ki bu Kur'ân'ı biz indirdik; onu biz koruyacağız.*" ¹¹⁷⁹ âyetlerini delil göstererek Kur'ân'ın Allah tarafından korunduğunu ve herhangi bir değişikliğe uğramadığını vurgulamaktadır. Ayrıca, Şîî âlimlerinin yazdıkları veya bastıkları Mushafların diğer Müslümanlarınkiyle tamamen aynı olduğunu belirterek farklı bir Kur'ân'a sahip oldukları iddiasını asılsız bulmaktadır.

Şeyh Hüseyin Nuri'nin tahrifi ispatlamaya yönelik eseri bir istisna olarak ele almakta ve bu görüşe Şîî âlimler tarafından karşı çıkıldığını belirtmektedir. Özellikle Seyyid Ebu'l-Kasım el-Hûî'nin, Şîî kaynaklarında geçen tahrif rivâyetlerini zayıf ve bağlam dışı olarak değerlendirdiğini vurgulanmaktadır. Fadlallah'ın yaklaşımı, Şîîlerin tarih boyunca başka bir Kur'ân'a sahip olduğu yönündeki iddiaları çürütmeye odaklanmıştır. Bunu iki temel argümanla desteklemektedir: 1. Ehl-i Beyt imamlarının Kur'ân'ı temel referans olarak göstermeleri ve ona aykırı rivâyetleri reddetmeleri. 2. Şîîlerin, yüzyıllardır basılan ve kullanılan Kur'ân nüshalarının diğer Müslümanlarla aynı olması. ¹¹⁸⁰

3.10.2. Toplumsal Eleştiriler

Bu başlık altında, Fadlallah'ın toplumsal olarak nitelendirilebilecek çeşitli konulara yönelik eleştirilerine yer verilmiştir. Ancak bu eleştirilerin bazı yönleriyle akademik eleştiri niteliği taşıdığı da ifade etmek gerekir.

Kadın meselesi

Fadlallah, Nisâ sûresinin giriş bölümünde yüzyıllardır güncelliğini koruyan "kadın" konusunu tartışmaktadır. Bu konuda onun iki yönlü bir eleştirisi

¹¹⁷⁷ Âl-i İmrân 3/110.

¹¹⁷⁸ Fussilet 41/42.

¹¹⁷⁹ el-Hicr 15/9.

¹¹⁸⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 3/337-338.

bulunmaktadır: Öncelikle o, kadının suistimali, günlük hayatın dışına itilmesi ve kadına karşı yöneltilen olumsuz ve kötü sıfatlar ile şahsiyetinin zedelenmesi gibi konularda geçmiş döneme yönelik bir tespitte bulunmakta ve kadına sahip olduğu değerin verilmediğini belirtmektedir. İkinci eleştirisi ise modern dönemde kadına yönelik eşitlik söylemlerinedir. Ona göre geçmiş dönemde gerçekleştirilen olumsuz ve katı tutuma karşı bugün sağlanan pozitif ayrımcılık yine kadının ve aynı zamanda erkeğin konumuna zarar vermektedir. Eşitlik söylemleri kadınların ve erkeklerin bireysel özelliklerinin ortadan kalkmasına zemin hazırlamıştır. Kadınlar erkek gibi davranmaya, erkekler kadın gibi hareket etmeye başlamıştır. Burada en büyük zarar aile kurumuna verilmektedir. Dolayısıyla modern tecrübe yeni bir sorun yaratmaktan başka bir çözüm bulamamıştır. Oysa İslam kadından şahsına dair özellikleri koruyarak insan olmasını; erkekten bir erkek olarak insan olmasını istemektedir.

İslam’a karşı yönlendirilen kadına değer vermediği ve onu küçümsemediği ve bunun hukuk üzerinde de tecelli ettiğine dair iddialara Fadlallah, bunun “genel bir tedbir” olduğunu ifade etmektedir. Hususen şehadetle ilgili meselede zâtî bir noksanlıktan bahsedilemeyeceğini, meselenin duygusal özellikler ile ilgili olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte bu yalnızca kadına ait bir özellik değildir. Kur’ân’da “insanın” “*zayıf ve aceleci*”¹¹⁸¹ yaratıldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla insanın zayıf yönleri bulunmakta ve konuda kadın ve erkek kendisini eğitmeye davet edilmektedir. Bir kadın bir erkek karşısında çok güçlü bir karakter, akıl ve bilgiye sahip olabilir, kendisini eğitebilir ve daha fazla geliştirebilir. Örneğin Kur’ân kadının toplumsal baskı karşısında dirâyetli bir duruş sergilemesine misal olarak Firavun’un eşi ve Hz. Meryem’den bahsetmektedir. Kur’ân bize kadının karakterine ait zaaf noktalarını eğitim, bilinç ve uygulama ile yok edebileceğini göstermektedir. Aynı zamanda Kur’ân bize üstenci bakışa sahip erkek anlayışının hatalı olduğunu göstermektedir.

Tüm bu açıklamaların ardından Fadlallah, kadınların yönetici olması şahitlik meselesi ve aile kurumundaki konumu ile ilgili olarak klasik görüşü desteklemektedir.¹¹⁸² Bu konuyu müstakil bir kitap olarak incelediği eserinde meselenin bireysellikten uzak olarak cins kavramı üzerinden anlaşılması gerektiğini ve hükümlerin azınlığa değil, çoğunluğa göre verildiğini açıklamaktadır.

¹¹⁸¹ en-Nisâ 4/28; el-Enbiyâ 21/37.

¹¹⁸² Fadlallah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 4/9-14.

Kadının yaratılması ile ilgili güncelliğini koruyan tartışmada Fadlallah, klasik görüşün aksine görüş beyan etmektedir. Konuyla ilgili olarak nakledilen hadislerin dışında merkezî bir konumda olan “*Sizi tek bir nefisten yaratan Rabbinizden sakının*”¹¹⁸³ âyetinin tefsirinde “*eşini de ondan yarattı*” ibaresini Hz. Âdem’e değil, *nefs-i vâhide*’ye atfetmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi bu görüşünü teyit ederken hem gramer kuralları yanında aklî çıkarımlarını ile başka Kur’ân âyetlerini,¹¹⁸⁴ ayrıca Ehl-i Beyt’ten nakledilen rivâyetleri kullanmakta ve Hz. Havvâ’nın Hz. Âdem’den yaratıldığına dair görüşleri reddetmektedir.¹¹⁸⁵

Çağdaş dönemde kadın ile ilgili olarak ele alınan meselelerden biri de kadının giyimi meselesidir. Fadlallah münafıkların ıslah politikası adı altında gerçekleştirilen bozgunculuk faaliyetleri ile ilgili âyette¹¹⁸⁶ bu konuyu gündeme getirmekte ve bu tür faaliyetleri toplumu yozlaştıran ve ahlâkî çöküşe zemin veren hareket şeklinde nitelendirmektedir. Onun buradaki eleştirisi, dünya genelinde tartışmaya konu edilen “özgürlük” meselesini dinî değerleri dikkate almadan ve toplumsal, ahlâkî ve psikolojik etkilerini gözetmeden bu meselenin ardına düşülmesidir.¹¹⁸⁷

Fadlallah’ın münafıkları tahlil ettiği ve onlarla ilgili âyetleri tefsir ettiği bölümde münafık tipini toplumsal ahlâkî çöküş için çalışan bir grup olarak görmektedir. Bunlar çift karakterli oldukları için söylem açısından Müslüman toplumda hukuksal olarak ve toplumsal açıdan ötekileştirmeden korunmaktadırlar. Fakat eylemleri tetkik edildiğine karakterlerinin diğer yönü açığa çıkmaktadır. Bu kişiler kötü sonuçlar doğurabilecek kavram ve olguları değerlendirirken meseleyi felsefî boyuta taşımakta ve bu faaliyetlerine ıslah adı vermektedirler. Reformist bir bakış açısıyla geleneksel değerleri değiştirmek istemektedirler.¹¹⁸⁸

Etnik ayrımcılık

Müellifin “nefs-i vâhide” kavramı çerçevesinde tartıştığı bir diğer konu ırkçılıktır. Müellif, bu kavram ve ilgili âyetin ırk, renk, dil, coğrafya ayırt etmeksizin aynı özden yaratılan insanlar arasında sağlanması gereken bir birliktelikten

¹¹⁸³ en-Nisâ 4/1.

¹¹⁸⁴ en-Nahl 16/72; er-Rûm 30/21.

¹¹⁸⁵ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 4/15-21.

¹¹⁸⁶ el-Bakara 2/11-12.

¹¹⁸⁷ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/132-133.

¹¹⁸⁸ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 1/133.

bahsetmektedir.¹¹⁸⁹ Bu anlamda cinslerin birbirine üstenci bakışı olamayacağı gibi yaratılışın getirdiği ve değiştirilemeyecek hususlarda da bir üstenci tavrın olmaması gerektiğini düşünmektedir.

İnsanların farklı dil, renk, kültür, coğrafya ve soy gibi özelliklere sahip olması düşmanlık, rekabet ve çatışma sebebi olması için değil âyette buyrulduğu üzere “teârûf” (tanışmak) ¹¹⁹⁰ içindir. İnsanlar insan olma bakımından bir, özellikleri açısından farklıdırlar. İşte burada tüm insanlık için koyulmuş ortak hedef “tanışma”dır. İnsanlar farklılıkları ayrıştırıcı bir unsur olarak görmemeli ve çeşitliliğin birleştirici unsurları üzerinde çalışmalıdır. Teârûf, kâmil insan olma yolunda farklı tecrübelerden faydalanarak kişi ve topluma zenginlik sağlayan bir olgudur. Burada asıl mesele, hiçbir cinsiyet farklılığının Allah’a ulaşmada bir kıymet taşımadığının bilincinde olmaktır. Çaba gösterilmeden ırk, dil, kültür gibi sahip olunan vebî farklılıklar Allah’a yakınlaşmaya yeterli sebep değildir. İnsanı Allah’a yakınlaştıran şey manevî alanda gösterilen çaba ve ruhî olgunluktur. Fadlallah burada yine bu çabayı eylem ile birleştirmekte ve “takva”nın ruhsal, zihinsel ve eylemsel çabayı birleştiren bir olgu olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁹¹

Bütün bunlarla birlikte İslam, kişinin bireysel özelliklerini yadsımasını istememektedir. Fadlallah’a göre böyle bir talepte bulunmak gerçekçi olamaz. Fakat bunların bir çatışma halini doğurmasını ve kısır bir döngü halini almasını engellemek için uğraşır. Kişinin duygusal çatışma ve içsel sorunları karşısında nasıl davranması gerektiği konusunda ona yardımcı olurken bunların diğer insanlar karşısında düşmanca bir sebep haline gelmemesi için teşvik eder. Şahsî özellikler nesnel gerçekliktir fakat kişinin değerini belirleyen unsur değildir. Bu konuyla ilgili İmam Zeynelâbidîn’den şöyle bir rivâyet aktarmaktadır; “Kişiyi günaha sürükleyen asabiyet, bir kişinin kendi kavmine mensup olan kötü birini diğer iyi olsa da diğer milletlerden üstün görmesidir. Yoksa asabiyet kişinin milletini sevmesi değildir. Asabiyet, millete zulüm konusunda yardımcı olmaktır.”¹¹⁹² Bu rivâyet, kişinin bir millete mensup olması gerçekliğini vurgularken bu durumun psikolojik bir baskı unsuru oluşturulması konusunda İslam’ın

¹¹⁸⁹ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 4/21.

¹¹⁹⁰ el-Hucurât 49/13.

¹¹⁹¹ Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 17/318-319.

¹¹⁹² Fadlullah, *min vahyi ’l-Kur’ân*, 17/320-321.

tavrını da ortaya koymaktadır. Böylece İslam'ın realiteye uygun anlayış getirdiğinden bahsedilebilir.

Bidat ve Taklit

Fadlallah'a göre Allah Teâlâ, insanların kör bir inançla, delil ve kanıt olmaksızın bir fikre inanmalarını istememektedir. Kur'ân perspektifinde inanç, akıl ve duygu ekseninde şekillenmektedir. Kişi akıl ile delil ve kanıtlarla desteklenmiş bir inanca yönelirken, duygu ise bu inancın içselleştirilmesini sağlamaktadır. Bu bağlamda Fadlallah, taklit ve taassubun bireyin düşünsel yetilerini körelttiğini savunmaktadır. Fadlallah'a göre, taklit bireyi edilginleştirerek akıl ve sorgulamadan uzaklaştırmaktadır. İnanç, körü körüne değil, bilinçli bir kabulle benimsenmelidir. Taassup ise bireyi önyargılara hapsederek hakikate ulaşmasını engeller. Ona göre İslam düşüncesi akıl, tefekkür ve yeniliğe açık olmalıdır. Aksi takdirde, toplumlar dogmatizme sürüklenir ve dini düşünce durağanlaşır.¹¹⁹³

Fadlallah'ın düşüncesinde taassup ve taklit, bireyin bilinçli düşünme sürecini engelleyen en büyük engel olarak görülmektedir. Oysa Kur'ân, bireyin akılcı bir yöntemle düşünmesini ve olaylara duygusal değil, mantıklı bir çerçevede yaklaşmasını istemektedir. Fadlallah, *“De ki: Size tek bir öğüt vereceğim: Allah için başkalarıyla birlikte veya tek başınıza şöyle bir durup düşünün...”*¹¹⁹⁴ âyetinden hareketle bireyin düşünce sürecine önem vermesi gerektiği vurgulanmaktadır. Fadlallah'a göre, bireyin inancını sorgulamadan, sadece çevresinden öğrendiği kalıplarla benimsemesi onu bağnazlığa sürüklemektedir. Bu bağlamda taklit, bireyin körü körüne geçmişin geleneklerini ve otoritelerini takip etmesi anlamına gelir. Düşünmeden kabul edilen inanç ve uygulamalar, bireyin zihinsel yetilerini kullanmasını engelleyerek onu edilgen hâle getirir. Bu nedenle, bireyler taklitten uzak durmalı, akıllarını kullanarak ve delillere dayanarak inançlarını şekillendirmelidir. Düşünce ve inançlara karşı objektif olmalı, tepkisellikten kaçınmalı ve mukayese ederek kendi görüşlerini benimsemelidir.¹¹⁹⁵

Müellif, Kur'ân'ın *“karanlıklardan çıkarıp aydınlığa ulaştıran bir kitap”*¹¹⁹⁶ şeklinde tanımlandığı âyet bağlamında “karanlıklar”ın mahiyetini açıklarken,

¹¹⁹³ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 18/191.

¹¹⁹⁴ es-Sebe 34/46.

¹¹⁹⁵ Fadlullah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 15/304-305.

¹¹⁹⁶ İbrâhîm 14/1.

bunlardan birinin de taklit olduğunu belirtmektedir.¹¹⁹⁷ Bu bağlamda taklit, insanların sorgulamadan, düşünmeden ve analiz etmeden başkalarını veya gelenekleri körü körüne takip etmeleri anlamına gelmektedir. Müellif, Kur'ân'ın insanları düşünmeye, sorgulamaya ve hakikati bulmaya teşvik eden ilahî bir rehber olduğunu vurgulamakta ve taklidin, bu entelektüel ve ruhsal aydınlanma sürecine engel teşkil ettiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla taklit, insanları cehalet ve dogmatizmin karanlığında bırakarak hakikate ulaşmalarına mâni olan bir unsur olarak değerlendirilmektedir. Müellif insanların kendi atalarına, tarihlerine gelenek ve göreneklerine olan bağlılıklarının duygusal bir tepki içerdiğini ve alışkanlıktan kaynaklandığını ifade etmektedir.¹¹⁹⁸ Böylece iman davetine karşılık vermek, duygusallıktan uzaklaşmak ve konfor alanının dışına çıkmayı gerektirmektedir.

Siyasî Eylemler

Fadlallah, savaş sırasında hile yapılmasını, sivillere yönelik saldırıları ve özellikle uçak kaçırma gibi eylemleri eleştirmektedir. Bu tür eylemlerin İslam'ın adalet anlayışıyla bağdaşmadığını vurgulamaktadır. Ona göre savaş hâlinde bile belirli ahlâkî ve hukukî sınırlar korunmalıdır. Düşman ile mücadelede bile insafın ve hukukun gözetilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda düşmanın dahi belirli haklarının bulunduğunu ve bunların ihlal edilmesinin, İslamî öğretilerle çeliştiğini ifade etmektedir.

Özellikle, savaşta hile yapmanın, yanıltıcı bilgiler yaymanın ve sivilleri hedef almanın, meşru mücadele sınırlarını aşan uygulamalar olduğu belirtilmektedir. Fadlallah, savaş hukukunun temel ilkelerinin gözetilmediği durumlarda, savaşın kendisinin gayrimeşru bir hâl alabileceğini dile getirmektedir. İslam'da düşmanla mücadelede dahi adaletin esas alınması gerektiğini, bu nedenle savaş hukukunun ihlâl edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Fadlallah, uçak kaçırma gibi eylemleri de aynı çerçevede değerlendirmektedir. Bu tür eylemler, masum sivillerin hayatını tehlikeye atmakta ve toplumda korku yaymaktadır. Ona göre İslamî bir mücadele anlayışı, korku salmayı değil, adaletli ve onurlu bir direnişi esas almalıdır. Savaş esnasında dahi, sivil halkın zarar görmesini engelleyen bir stratejinin benimsenmesi gerektiğini ifade etmektedir. Aksi takdirde,

¹¹⁹⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 10/111.

¹¹⁹⁸ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur 'ân*, 16/197.

mücadelenin haklılığı gölgelenmekte ve İslamî değerlerle bağdaşmayan sonuçlar doğurmaktadır.

Bu bağlamda Fadlallah'ın yaklaşımı, sadece savaş hukukuna dair teorik bir tartışma olmaktan öte, Müslümanların siyasî ve askerî stratejilerini şekillendirmesi gereken temel bir ilke olarak değerlendirilmektedir. İslam'ın hak ve adalet temelli bir mücadeleyi esas aldığını ve bu nedenle gayri meşru yolların meşrulaştırılmasının mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.¹¹⁹⁹

Şîa mezhebine yönelik eleştirileri

Fadlallah, Hz. Peygamber, diğer nebiler ve imamlara tekvînî velâyet¹²⁰⁰ verildiğine dair görüşü reddetmektedir.¹²⁰¹ Onun bu görüşünü Hz. Peygamber'den tabiat üstü mucizeler isteyen müşriklere cevap olarak gönderilen âyetlere dayandırdığı görülmektedir. Zira beşerî sınırlılıklar buna güç yetirecek kudrete sahip değildir. Allah Teâlâ hiç kimseye tabiat sınırlarını aşacak mutlak bir kuvvet vermemiştir.¹²⁰² Ayrıca Allah Teâlâ tabiatıta sahip olduğu idaresine hiç kimseyi de ortak kılmamıştır.¹²⁰³ Bu konuda Tabâtabâî'nin görüşünü aktararak reddetmektedir.¹²⁰⁴

Ancak Fadlallah, mucize ve kerametleri bu bağlamda ele alınmasını kabul etmemektedir. Bunlar, Allah Teâlâ'nın izni ile peygamber ve velilerin ellerinde gerçekleşen sınırlı ve bazı özel durumlarda meydana gelen tabiatüstü hadiselerdir. Bir hikmete binaen gerçekleşmektedirler. Fakat kendisinin aracılığı ile gerçekleşenler peygamber veyahut evliyanın bunda bireysel anlamda bir velayet rolü bulunmamaktadır. Ayrıca meleklerin işleri düzenlemesini¹²⁰⁵ ifade eden âyet de benzer şekilde değerlendirilmelidir. Allah Teâlâ'ya isnat edilerek meleklerin bu işle

¹¹⁹⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 11/59-60.

¹²⁰⁰ Tabâtabâî tefsirinde bu kavramı şu şekilde açıklamaktadır. Kur'an'da Allah Teâlâ'nın kendine izafe ettiği iki tür velayet bulunmaktadır. Birincisi, tekvînî velâyettir; Allah'ın her şeyde tasarruf sahibi olması ve mahlukatın işlerini idare etmesi anlamındadır. İkincisi, teşriî velayettir; yasa koyma, hidayete yönlendirme ve irşat etme anlamındadır. Teşriî velayet, Hz. Peygamber için de kullanılmaktadır. Hz. Peygamber için kullanıldığında hakka çağırma, ümmeti eğitmek ve insanlar arasında hüküm vermek gibi anlamları ifade etmektedir. Bu velayet türü, "*Sizin veliniz ancak Allah, O'nun Resulü ve... müminlerdir.*" (el-Mâide 5/55) âyeti gereğince müminler için de geçerlidir. Bu açıklamalardan hareketle Tabâtabâî'nin de kullara izafe edilen tekvînî velayeti kabul etmediği varsayılabilir. Tabatabâî, *el-Mizân*, 6/23-25.

¹²⁰¹ Fadlallah bu konuyla ilgili bir risale kaleme almıştır. Muhammed Hüseyin Fadlallah, *Nazratun İslâmiyyetün havle 'l-velâyeti 'l-tekvîniyyeti* (Beyrut: Dârü'l-Melek, 2010).

¹²⁰² Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 5/339-340; 11/238; 9/15.

¹²⁰³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 7/192.

¹²⁰⁴ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'an*, 12/271-272.

¹²⁰⁵ en-Nâziât 79/5.

görevlendirildiği aşîkârdır. Onlar da bir başka âyette belirtildiği üzere¹²⁰⁶ belirli talimatlar çerçevesinde hareket etmektedirler.¹²⁰⁷

Hiz. Peygamber'in ümmî bir peygamber olması onun okuma-yazma bilmemesi ve vahiy geleneğine sahip olmaması ile ifade edilmektedir. Bu konu âyetlerle de teyit edilmektedir.¹²⁰⁸ Fadlallah, Hiz. Peygamber'in okuma yazma bildiği veya sonradan öğrendiğine dair görüşü reddetmekte ve bu hususu ilgili âyetler nezdinde tartışmaktadır.¹²⁰⁹

Hiz. Ali'nin ilahlaştırılması

Fadlallah, tecessüd inancını yani Hiz. İsa'nın ceset şekline bürünmüş bir ilah olarak algılanmasına yönelik Kur'ân'ın eleştirisini temel alarak benzer bir şekilde Hiz. Ali için de öne sürülen ilahlaştırma iddialarını eleştirmektedir. Kur'ân, Hiz. İsa'ya ilahî vasıflar atfedilmesini küfür olarak nitelendirmekte ve bu inanca sahip olanları kınayan ifadeler kullanmaktadır. Fadlallah'a göre, ğulat-ı Şîa tarafından Hiz. Ali'ye yüklenen ilah vasfının da küfür olduğu vurgulanmaktadır.¹²¹⁰ Fadlallah'ın bu eleştirisi, onun en çok vurgu yaptığı tevhid inancı ve tenzih anlayışının bir yansıması olarak görülebilir. Böylece onun tevhid ve tenzih doktrinini temel alarak diğer konuları değerlendirdiği görüşünde bulunabiliriz.

Hristiyanlık Eleştirisi

Fadlallah'a göre, Hiz. Âdem'in günahı ile insanlık arasındaki ilişki sorgulanması gereken bir meseledir. O bu konuyla ilgili şu soruyu sormaktadır: "İnsan, başkasının günahını miras almakta mıdır, yoksa bu yalnızca bireysel bir sorumluluk olarak mı görülmektedir?"

Hristiyanlıkta günahın, Hiz. Âdem'den tüm insanlığa zorunlu bir miras olarak geçtiği kabul edilmektedir. Günahın cezasının kaçınılmaz olduğu düşünülerek insanlığı bundan kurtaracak masum bir kurtarıcının gerekliliğine inanılmaktadır. Bu kurtarıcının, tüm insanlık adına acı çekerek günahın bedelini ödemesi gerektiği belirtilmektedir. Böylece Tanrı'nın, "Sonsuz kelimenin bedenleşmesiyle" merhametini göstermekte olduğu, insan biçimine bürünerek yeryüzüne indiği ve

¹²⁰⁶ el-Enbiyâ 21/27.

¹²⁰⁷ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 10/30-31.

¹²⁰⁸ el-Ankebût 29/48.

¹²⁰⁹ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 14/260-261.

¹²¹⁰ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 5/253.

kendisini insanlık için feda ettiği iddia edilmektedir. Hristiyan öğretilerinde, ilahî adaletin ancak kusursuz bir kurtarıcı aracılığıyla yerine getirilebileceği ve bu kişinin Mesih İsa olduğu ifade edilmektedir. Ancak Fadlallah’a göre bu inanç birkaç temel sebeple makul görülmemektedir:

1. Hz. Âdem’in günahı ile insanlığın doğrudan bir bağlantısı bulunmamaktadır. İslam’a göre, her insan yalnızca kendi fiillerinden sorumlu tutulmaktadır. Hz. Âdem’in hatasının, yalnızca kendisine ait bir durum olduğu belirtilmektedir. İnsan doğasının günah işleme eğilimi taşıdığı kabul edilmekle birlikte, bunun yaratılışa kodlanmış kaçınılmaz bir miras olmadığı vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Âdem’in günahı ile insanlar arasında doğrudan bir irtibat kurulmamaktadır.

2. Günah, insan hayatında geçici bir durum olarak görülmektedir ve tövbe ile ortadan kaldırılabilmektedir. İslam düşüncesinde günah, insanın manevî yolculuğunda karşılaştığı bir imtihan olarak ele alınmaktadır. Ancak bu imtihanın, tövbe ve samimi dönüş ile aşılabileceği ifade edilmektedir. Günahın silinmesi için bir başkasının acı çekmesine gerek duyulmadığı belirtilmektedir. Allah’ın dilediğini affettiği, Kur’ân’da şu âyetle bildirilmiştir: *“De ki: ‘Ey kendilerine karşı aşırı giden kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin. Şüphesiz ki Allah, bütün günahları affeder. O, çok bağışlayıcıdır, çok merhametlidir.’”*¹²¹¹

Bu âyetle, insanın günahlarla lekelenmiş bir varlık olmadığı aksine arınmaya ve temiz bir sayfa açmaya muktedir olduğu ifade edilmektedir. Bu bağlamda bir kurtarıcıya ihtiyaç duyulmadığı vurgulanmaktadır. Özellikle Tanrı’nın, insanların günahlarını yüklenmek üzere yeryüzüne inmesi düşüncesi, akıl ve mantık çerçevesinde makul görülmemektedir.

3. Her insanın, yalnızca kendi sorumluluğunu taşıdığı kabul edilmektedir. İslam inancında ilahî adaletin, bireyin kendi fiillerinden sorumlu tutulmasını gerektirdiği belirtilmektedir. Bir insanın, başkalarının günahlarının bedelini ödemesi mantıklı bulunmamaktadır. Kur’ân’da bu ilke şu şekilde ifade edilmektedir: *“Hiçbir kimse bir başka kimsenin yükünü taşımaz.”*¹²¹² Bu doğrultuda hata işleyen kişinin kendi fiillerinden sorumlu tutulması gerektiği, masum birinin onun adına cezalandırılmasının adil bir yaklaşım olmadığı ifade edilmektedir. Adaletin, kişinin

¹²¹¹ ez-Zümer 39/53.

¹²¹² el-En’âm 6/164; el-İsrâ 17/15; el-Fâtır 35/18; ez-Zümer 39/7; en-Necm 53/38.

kendi eylemleriyle yüzleşmesi ve onların sonuçlarına katlanması anlamına geldiği vurgulanmaktadır.

Fadlallah'a göre Hristiyanlıkta kefarete inancı, insanın bireysel sorumluluğunu göz ardı eden ve ilahî adaleti yanlış yorumlayan bir anlayış olarak değerlendirilmektedir. İslam düşüncesinde ise insanın özgür iradesiyle hareket ettiği, tövbe kapısının her zaman açık olduğu ve Allah Teâlâ'nın rahmetinin her şeyi kuşattığı belirtilmektedir. Bağışlanmanın, ilahî rahmetin bir sonucu olduğu ve bunun maddî bir fedakârlık ya da Tanrı'nın insan biçimine bürünerek acı çekmesi gibi bir koşula bağlı olmadığı ifade edilmektedir.

Fadlallah'a göre, belirli bir kişinin insanlığın günahlarını üstlenerek acılar yoluyla kefarete sunduğu düşüncesi, sadece Hristiyanlığa özgü bir inanç olarak kalmamış bazı tarihçiler tarafından İmam Hüseyin'in isyanı ve şehadeti bağlamında da dile getirilmiştir. Bu görüşe göre, İmam Hüseyin kendisini takipçilerinin günahlarına kefarete olarak sunmuş, böylece onların günahlarının ya doğrudan Hristiyanlıktaki gibi ya da dolaylı olarak şefaati yoluyla affedilmesini sağladığı iddia edilmiştir.

Ancak Fadlallah'a göre, bu yaklaşım İslamî düşünceden ve İmam Hüseyin'in kıyamının özünden uzak bir yorumdur. Zira Hüseyin'in mücadelesi, hakikati tesis etmek, batılı ortadan kaldırmak, iyiliği emretmek ve kötülüğü yasaklamak amacıyla gerçekleştirilmiş olup başka bireylerin günahlarına kefarete niteliği taşımamaktadır. Aksine bu kıyam, adaletin tesisi ve ilahî emirlerin hayata geçirilmesi uğruna bir fedakârlık ve mücadele olarak değerlendirilmelidir.

Bu bağlamda Fadlallah, Hristiyanlıktaki kefarete inancına yönelik eleştirisini İslamî düşünce içerisinde Hz. Hüseyin'in şehadetiyle ilişkilendirerek İmam'ın kıyamını bireysel günahların affına yönelik bir aracı olarak değil, toplumsal sorumluluğun bir gereği ve İslamî ilkeleri savunmanın bir tezahürü olarak yorumlamaktadır.¹²¹³

¹²¹³ Fadlallah, *min vahyi 'l-Kur'ân*, 1/238-240.

4. SONUÇ

Bu çalışma, Şîî tefsir geleneğinin önemli bir temsilcisi olan Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın *Tefsîru min vahyi 'l-Kur 'ân* isimli tefsirini dirâyet yönü ve içtimâî tefsir ekolü açısından ele almıştır. Fadlallah'ın tefsirinde klasik tefsir anlayışının unsurları bulunmakla birlikte o, klasik dirâyet merkezli tefsir anlayışının sınırlarını aşarak toplumsal meseleleri merkeze alan içtimâî bir yaklaşımla eserini kaleme almıştır. Bu yönüyle tefsir hem metot hem de içerik bakımından çağdaş İslâmî düşünceye önemli katkılar sunmaktadır.

Fadlallah'ın Necef ve Lübnan'daki yaşam tecrübesi, siyasî ve toplumsal gerilimlerin içinde şekillenmiştir. Necef'in siyasî yönden çalkantılı olduğu bir dönemde Havza-i İlmiye medreselerinde yetişen müellif, Lübnan'da bulunduğu yıllarının büyük bir kısmını savaş koşulları içerisinde geçirmiştir. Bu süreçte yalnızca bir düşünce insanı olarak değil, aynı zamanda toplumu yönlendiren bir manevî lider olarak etkin bir rol üstlenmiştir. Vaazlarında cihada teşvikte bulunmuş ve toplumun içinde bulunduğu mücadeleye Kur'ânî bir perspektifle yaklaşılması gerektiğini vurgulanmıştır.

Onun söylemlerinin ve eylemlerinin merkezinde Kur'ân'ın pratik boyutu yer almakta ve mesajın eylem boyutuna odaklanılmaktadır. Fadlallah'ın tefsirinde Kur'ân yalnızca bireysel bir bilinç inşasına yönelik bir metin olarak değil, aynı zamanda toplumsal değişimi yönlendiren bir ilkeler bütünü olarak da ele alınmaktadır. Bu anlayış, *Tefsîru min vahyi 'l-Kur 'ân*'in dinamik ve pratik yönünü ortaya koyan temel faktördür. Onun tefsirinde Kur'ân'ın mesajının hayata geçirilmesi gerektiği vurgulanmakta muhatabın edilgen bir konumda kalmaması, aksine Kur'ânî öğretilerin pratik bir karşılık bulması gerektiği ifade edilmektedir. Bu bağlamda sık sık Kur'ân'ın dinamik bir metin olduğu vurgulanmaktadır.

Fadlallah'ın tefsir ile ilgili dikkat çeken hususlardan birisi de tefsirin yazımı ile tefsir derslerinin savaş sürecinde eş zamanlı olarak yürütülmesidir. Tefsir çalışmalarının yalnızca teorik bir çaba olarak kalmadığı bilakis, pratik boyutuyla sahaya yansıdığı düşünülmektedir. Fadlallah'ın tefsir anlayışıyla sahadaki varlığı arasındaki bağ, bu noktada tefsir dersleri ile belirginleşmektedir. Onun düşüncesinde Kur'ân'ın yalnızca düşünsel bir çerçevede ele alınmadığı toplumu harekete geçiren bir

öğreti olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Fadlallah'a göre Kur'ân bir davet kitabı, davetin kitabı ise Kur'ân'dır. Böylece tefsirin pasif bir yorum süreci olmadığı aksine bireyin ve toplumun dönüşümüne yön veren bir unsur olarak ele alındığı ortaya konmaktadır.

Fadlallah'ın tefsir anlayışı, yöntem açısından incelendiğinde onun Kur'ân'a bütüncül yaklaşımı, hidayet vurgusu, İsrailiyata ve uydurma rivâyetlere karşı eleştirel tutumu, mezhepler arası diyaloga önem vermesi, Kur'ân'ın bilim kitabı olmadığını ifade etmesi, psikolojik ve sosyolojik tahliller yapmasının modern dönemde ortaya çıkmış Menâr tefsir ekolünün en temel özellikleriyle ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu yönüyle onun tefsirine bu ekol içerisinde yer vermek mümkündür. Zira muhteva ve gaye açısından da *min vahyi'l-Kur'ân*, bu ekol ile bağdaşmaktadır. Bu bağlamda bireyin ve toplumun ıslahı, onun tefsirinin temel hedeflerinden birisidir. Tefsirinin ayırt edici yönü ise müellifin dava adamı ve davetçi olması sebebiyle İslamî hareket, diyalog, davet ve davetçiler için ilkeler ve eylem odaklı söylem gibi özellikleri haiz olmasıdır. Buradan hareketle Türkiye'de modern dönem tefsir tarihi kaynaklarında içtimâî tefsir ekolü içerisinde ismine yer verilmeyen müellif ve tefsirinin bu literatüre eklenmesi gerektiği ifade edilebilir. Bu çalışma ile Şîî müellif ve tefsirinin modern tefsir içerisinde konumu belirlenmiş olmaktadır.

Fadlallah, merci-i taklîd olması sebebiyle klasik ilimlere vâkıf, fakih ve müçtehid bir âlim olarak değerlendirilmektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Fadlallah, tefsirinde hurûf-ı mukatta'a, muhkem-müteşâbih, zâhir-bâtın, sebab-i nüzûl, kıssalar, nâsih-mensûh, siyâk-sibâk, münâsebetü'l-Kur'ân, misaller ve Mekkî-Medenî gibi Kur'ân ilimlerine ıstılahî düzeyde yer vermekte ve ilgili âyetleri bu bağlamda değerlendirmektedir. Ancak tefsirinde i'râbü'l-Kur'ân, zamirin mercii ve kıraat ihtilafları gibi meseleler terimsel yönüyle teorik bir zeminde ve geniş kapsamlı bir şekilde ele alınmamaktadır. Mezkûr konular, manaya etki eden yönleriyle kısaca değerlendirilmiştir. Bu da müellifin, konuları teorik boyutlarıyla detaylandırmaktan ziyade, Kur'ân mesajının pratik ve anlam boyutuna odaklandığını ortaya koymaktadır.

Diğer taraftan Fadlallah'ın tefsir ilmini fıkıh ve kelâm ilimlerinden ayrı tuttuğu anlaşılmaktadır. Âyetlerin tefsirinde, fıkıh ve kelâm ile doğrudan ilgili gördüğü meselelere ayrıntılı bir şekilde yer vermemekte bu konularla ilgilenen okuyucuları ilgili alanın eserlerine yönlendirmektedir. Bu yaklaşım doğrultusunda müellifin

tefsirinde teorik tartışmalara girmekten kaçındığı ve âyetlerde yer alan mesajı açık, anlaşılır, sade ve doğrudan bir dille muhataba sunmaya odaklandığı görülmektedir.

Fadlallah'ın tefsirinde öne çıkan hususlardan biri, rivâyetlere karşı sergilediği tutumdur. Dirâyet tefsiri anlayışı çerçevesinde hadisler tamamen reddedilmemekte ancak metin ve senet tenkidine tabi tutulmaktadır. Rivâyetlerin kabulünde, Kur'ân'a uygunluk, İslâm akaidiyle uyum ve tarihî bağlam gibi ölçütler esas alınmaktadır. Buna karşın, Hz. Peygamber'in şahsiyetine aykırılık ve çelişkili içerikler barındırma gibi gerekçelerle bazı rivâyetler reddedilmektedir. Müellifin hem Sünnî hem de Şîî kaynaklardan gelen bazı hadisleri eleştirmesi, metodolojik bir titizlik sergilendiğini göstermekte ancak mezhebî kaygıların zaman zaman etkili olduğu gözlemlenmektedir. Örnek olarak mut'a nikâhını kabul etmesi, Hz. Ali ve Hz. Ömer rivâyetlerini değerlendirme şekli zikredilebilir. Bununla birlikte, nüzûl sebeplerine yönelik tutumunda da belirgin bir mesafe korunmaktadır. Nüzûl sebepleri, genel olarak ravi içtihamı olarak değerlendirilmekte ve âyetlerin anlamı bu tür nakillerle sınırlandırılmamaktadır.

Müfessirin müçtehid olması sebebiyle tefsirinde yer yer âyetlerin hukukî yönüne temas ettiği görülmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği üzere, hükümlerin ayrıntıları için okuyucunun fıkıh eserlerine yönlendirilmesi tercih edilmiştir. Tefsirinde daha çok ahkâmın psikolojik ve ahlâkî boyutlarının ön plana çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda müellifin Şîî-İmâmî bir müfessir olarak Caferî mezhebinin kaidelerini benimsediği gözlemlenmektedir.

Kelâmî konular açısından Fadlallah'ın yaklaşımı ve yorumları değerlendirildiğinde, sorumluluğa dayanan bir anlayışı benimsediği ve özellikle iman-amel bütünlüğü bağlamında eyleme sıkça vurgu yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte insanın iradesi, peygamberlerin masumiyeti ve rü'yetullah gibi konulara dair derin tartışmalara girilmemekte ve âyetlerin eğer varsa pratiğe yönelik veya mesaj içerikli bir yaklaşımla değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Örneğin şefaath meselesinde Allah'ın izniyle peygamberlerin, imamların ve velilerin şefaath edebileceği ifade edilirken bu meselede insanın sorumluluğu üzerine vurgu yapılmaktadır.

Yukarıda belirtilen hususlar, onun tefsirinin klasik anlayış çerçevesinde dirâyet yönünü ortaya koyan özellikleridir. Şîî-İmâmî gelenekte "usûlî ekol" olarak adlandırılan bu yaklaşım, Fadlallah'ın benimsediği genel yöntemi yansıtmaktadır. Bu

çalışmada Fadlallah'ın dirâyet yönü, içtimâî tefsir ekolü açısından değerlendirilmiştir. Çünkü müellifin Kur'ân ilimleri, fikhî ve kelâmî meseleler ile klasik tefsirle ilişkilendirilen diğer konulara yönelik tutumu incelendiğinde modern dönem tefsir anlayışının etkileri belirgin hâle gelmektedir. Müellif, söz konusu meseleleri teorik tartışmalar zemininde ele almak yerine terimsel ifadelerle kısaca değinerek daha çok mesaj ve eylem boyutunu öne çıkarmaktadır. Bu yaklaşım, onun tefsirinin içtimâî yönünü de ön plana çıkaran bir diğer unsurdur.

Fadlallah'ın tefsirinin içtimâî tefsir ekolü içerisindeki yerini belirleyen husus, onun güncel mesele ve tartışmaları tefsir içerisinde ele alma biçimidir. Bu kapsamda pek çok konuyu tefsir disiplini çerçevesinde değerlendiren müellif, toplumsal adalet, ahlâkî değerler ve İslam'ın evrensel ilkeleri gibi meselelerde içtimâî tefsir yaklaşımını tefsirine yansıtmaktadır. İşte onun bu yönünü ortaya koyduğunu düşündüğümüz kanaatlerinden bazıları:

Fadlallah, insanların kökeni ile ilgili olarak tüm insanlığın Hz. Âdem ve Hz. Havvâ'dan türediği görüşünü benimseyerek evrim görüşünü reddetmektedir. Ayrıca ilk insan neslinin çoğalmasıyla ilgili tartışmalarda kardeşler arası evliliğin ilk dönemde caiz, sonraki dönemlerde haram kılınarak kaldırıldığı görüşünü savunarak klasik görüşle aynı çizgiyi takip etmiştir.

İslam'da tüm insanların eşit olduğunu ve üstünlüğün ancak takva ile olacağını belirterek toplumsal statü, ırka dayalı üstünlük ve ekonomik güç üzerinden ayrımcılığı reddetmektedir. Bu konuyla ilgili olarak evlilik örneğini veren müellif, evliliğin zenginlik- fakirlik gibi geçici unsurlar değil, iman ve ahlak gibi aslî unsurlar üzerine bina edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu bağlamda onun tefsirinin temel konularından biri toplumsal adalettir.

Kölelikle ilgili olarak modern görüşle aynı kanaati paylaşmaktadır. Ona göre İslam, getirdiği hükümler ve Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ortaya koyduğu üzere köleliği tamamen ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Bu nedenle köle edinme kaynakları kısıtlanmış savaş esiri hariç köle edinme yasaklanmıştır. Bunun yanında kölelerin özgürleştirilmesi çeşitli hükümlerle teşvik edilmiştir. Kölelerle evliliğin tavsiye edilmesi ise bu konunun zirvesini ifade etmektedir. Böylece toplumsal statülerin önemli olmadığı asıl meselenin dinî anlayış olduğu vurgulanmıştır.

Fadlallah, yetimlerin korunmasını toplumsal bir sorumluluk olarak ele almış Kur'ân'ın yetimlere yönelik emirlerini, sosyal adaletin bir gereği olarak yorumlamıştır. Bu kapsamda yetimlerin mallarının haksız bir şekilde yenmesinin dinî sorumlulukla birlikte toplumsal bir suç olarak değerlendirmiştir.

Kadın ile ilgili meselelerde ise Hz. Havvâ'nın Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmadığı bilakis her ikisinin de aynı özden yaratıldığı ve zâtî olarak birbirlerinden üstün olmadıklarını ifade ederken klasik görüşten ayrılmıştır. Bunun İsrailiyât kaynaklarından kaynakladığını belirterek bu bağlamda İsrailiyata yönelik eleştirilerde bulunmuştur. Ancak kadının anneliğinin en üstün görevi olması kadının hukukî açıdan şahitliği, boşanma hakkı ve eş olarak görevleri konusunda klasik anlayış ile aynı doğrultuda görüş bildirmiştir. Bu bağlamda kadına karşı modern dönemde bağımsızlık adı altında yürütülen propagandaları eleştirmiş ve bunları fitrata aykırı meseleler olarak değerlendirerek ifsad kapsamındaki faaliyetler olduğunu söylemiştir.

Bireysel sorumluluk, bilinç, taassup ve taklitten uzaklaşma gibi konular üzerinde durarak toplum sağlığı için birey sağlığının önemli olduğunu sık sık vurgulamıştır.

Oyun ve eğlence konusunda şekilsel bir reddiyeden ziyade muhteva eleştirisi yapmıştır. Bu bağlamda oyun, eğlence ve mizahın İslam'da haram olmadığı ancak içeriğinin insanın maddî ve manevî hayatına zarar veren, kişiyi gerçeklikten uzaklaştırarak yapay bir gerçekliğe hapseden kumar gibi eğlence türlerinin yasaklandığını ifade etmiştir. Bununla birlikte şarkı dinlemenin eğer içeriği dinî ilkelere aykırı değilse haram olmadığını belirtmiştir. Fakat insanın reziletlerini ortaya çıkaran, zihnini uyuşturan, yönetilmesine imkân veren şarkı, film, edebiyat gibi her türlü faaliyetin haram olduğunu belirtmektedir.

Siyaset ve yönetimle ilgili olarak kapsamlı bir siyaset teorisinden bahsetmemiştir. Ancak yer yer bu konulara temas etmiştir. Şî-İmâmî geleneğe uygun olarak Hz. Ali'nin velayeti ile ilgili âyetlerde bunun tartışmaya açık bir konu olmadığını ifade etmiştir. Yine Mehdi Muntazır'ın geleceği inancına da katılmakta ve müminlere yeryüzünde vaat edilen yönetimin onun gelmesiyle gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bu kapsamda Müslüman için tek geçerli yönetim şeklinin şeriat olduğunu vurgulamakta laiklik, sosyalizm ve demokrasi gibi sistemleri reddetmektedir. Ancak bunun mümkün olmadığı ortamlarda Müslümanların haklarını

savunmak için parti faaliyetleri gibi örgütsel faaliyetlere katılabileceğini savunmaktadır.

Ona göre İslam'ın temel vurgusu adalettir. Bütün peygamberler adaletin tesisi için gönderilmiştir. Bu nedenle her bir Müslümanın ve Müslüman toplumun hayatın her alanında adalet üzerine hareket etmesi gerekmektedir. Bu bağlamda İslam'ın yönetim anlayışı da Kur'an'da belirtildiği üzere adalet, liyakat ve toplumun refahı üzerine inşa edilmelidir. Peygamber ve imamın olmadığı yönetimlerde en doğrunun ortaya çıkarılması için şura en önemli ilkedir. İdareci istişare kararına mutlak bağlı olmamakla birlikte kolektif akılla hareket etmek için gereklidir. Ayrıca bireylerin aktif bir şekilde adaletin tesis edilmesi için çalışması gerekir.

Savaş hukuku konusunda Fadlallah, İslam'da savaşın en son çareyi ifade eden savunma, düzenin korunması ve mesajın önündeki engellerin kaldırılması için bir araç işlevi görmektedir. Bu bağlamda davet önemli bir unsurdur. Kişilerin ve kurumların davet faaliyetlerinden farklı olarak devlet aracılığı ile yapılan davet hareketinde askerî gücün bulunması gerekir. Burada cihad faaliyetleri toplumsal adaletin sağlanması için gerçekleştirilen bir mücadele anlamı taşımaktadır.

Savaş hukuku başlığında en dikkat çekici hususlardan birisi de müellifin kurumsal anlamda İslam'ın kabul edilmesi ile ilgili yaklaşımıdır. Buna göre siyasî olarak hükmedici güç İslam olmalı şirk ve alenî küfre alan bırakılmamalıdır. Bunun insanları münafıklığa yönlendirebileceği tehlikesi ileri sürüldüğünde ise müellif bu durumun kabul edilebilir bir zarar olarak görülebileceğini savunmaktadır. Bu meseleyi din ve vicdan özgürlüğü bağlamında değil, siyasî otoritenin varlığına tehdit olup olmaması açısından değerlendirmektedir.

Fadlallah ekonomi ile ilgili meseleleri toplumsal adalet açısından değerlendirmiş ve konuların ahlâkî yönlerine dikkat çekmiştir. Faizi, ekonomik eşitsizliklerin temel sebeplerinden biri olarak görmüştür. Zekât, infak ve humus gibi kavramların toplumsal refahı artırıcı unsurlar olduğunu ifade etmiştir. Örneğin infak meselesini devletin politikalarına yardımcı faaliyet saymıştır. İslam'ın ekonomik adaleti sağlamayı hedeflediğini, sermayenin belirli ellerde tekelleşmesini engelleyen hükümler getirdiğini savunmuştur.

Fadlallah, Kur'an'ın bir bilim kitabı olmadığını belirtmiş ancak bu yönünün bilimsel keşiflere engel teşkil etmeyeceğini de savunmuştur. Kur'an'ın evrenselliğini

koruyabilmek adına bilimsel tefsir yöntemine mesafeli yaklaşmıştır. Kevnî ayetlerin bilimsel gelişmeler için bir ilham kaynağı olduğunu, ancak bunları kesin bilimsel argümanlar olarak sunmanın hatalı olabileceğini ifade etmiştir.

İslamî eğitimin temel hedefini bireyin ahlâkî ve zihinsel gelişimini desteklemek olarak tanımlamıştır. İslamî eğitimin sadece bilgi aktarmaktan ibaret olmadığını, bireyin karakter inşasını hedeflemesi gerektiğini savunmuştur. Davetçilerin insanlara zorlayıcı veya sert bir üslupla değil, merhamet ve hikmetle yaklaşması gerektiğini ifade etmiştir. İslamî eğitimin sevgi temeli üzerine inşa edilmesi gerektiğini, bunun soyut bir fikirle sınırlı kalmaması gerektiğini belirtmiştir. Bireyin, Allah rızasını hayatın tüm alanlarında temel motivasyon olarak benimsemesi gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü ona göre insan hayatındaki en temel kontrol mekanizması insanın sahip olduğu ahiret bilincidir.

Fadlallah, müfessirlerin görüşlerini, bazı kavram ve olguları, toplumsal anlayışları tefsirinde eleştirmiştir. Seyyid Kutub'un bilimsel tefsir anlayışına uygun olarak ortaya koyduğu görüş bunlardan birisidir. Müellif, Kutub'un âyetin zâhiri ve bağlamı dışına çıkarak bilimsel bir veri olarak kullanmasına karşı çıkmıştır. Oryantalist Ignaz Goldziher'in, Şiîlerin Kur'an'ı tahrif ettiğine dair iddialarını kesin bir dille reddetmiştir. Şiî geleneğinin de Ehl-i Sünnet gibi Kur'an'ın değişmediğini kabul ettiğini ve aynı Kur'an metnine tabi olduklarını savunmuştur. Hristiyanların kefarete inancını eleştirerek bazı aşırı kimselerin benzer şekilde Hz. Hüseyin'in kıyamının kefarete anlamı taşıdığı görüşlerini sert bir dille eleştirmiştir. Ayrıca Şiî mezhebinin tekvîn-i velâyet anlayışını da reddetmiştir.

Tüm bu çıkarımlardan hareketle Fadlallah'ın *min vahyi'l-Kur'an* adlı tefsiri, dirâyet yönü ve içtimâî tefsir ekolü açısından değerlendirildiğinde onun klasik rivâyet merkezli yaklaşımların ötesine geçerek toplumsal meselelere odaklanan bir yöntem benimsediği görülmektedir. Fadlallah, tefsirinde Kur'an'ın mesajlarını çağdaş konularla ilişkilendirerek bireysel ve toplumsal dönüşüme vurgu yapmıştır. Bu yaklaşım, onun içtimâî tefsir ekolüne olan katkısını pekiştirmektedir. Tefsirinin ayırt edici özelliği ise eylemsel vurgunun ön plana çıkması ve pratiğe yönelik teklifler sunmasıdır. Bu bağlamda müellifin bir İslamî hareket lideri olarak rolü ve toplumsal değişime yönelik sorumluluğu, bu vurgunun ardındaki temel motivasyon olarak öne çıkmaktadır.

Fadlallah tefsirinde toplumsal adalet, ekonomi, kadın hakları, kölelik gibi çağdaş meseleleri işleyerek Kur'ân'ın toplumsal düzenin inşasında etkin bir rol oynayabileceğini savunmuştur. Bu nedenle Fadlallah'ın tefsiri, sadece bir yorumlama çabası değil, aynı zamanda toplumsal bir değişim isteğinin de ifadesidir. İçtimâî tefsir ekolü ile ilişkilendirilmesinin sebeplerinden biri, tefsirinin toplumsal sorunlara doğrudan çözüm önerileri sunması ve bireysel sorumluluğun altını çizmesidir.

Sonuç olarak ele alınıp incelenen bu tefsir, içtimâî tefsir ekolünün bir parçası olarak toplumsal adaletin sağlanması, bireysel sorumluluğun artırılması ve çağdaş meselelerle dinî metinlerin bağdaştırılması açısından önemli bir yere sahiptir. Tefsir, sadece dini bir yorumlama değil, aynı zamanda toplumsal bir dönüşümün çağrısı olarak da değerlendirilebilir.

Bu çalışmanın bundan sonra Şîî tefsir alanında çalışmak isteyen kimseler için zemin hazırladığı düşüncesindeyiz. Çalışmamıza Fadlallah'ın tefsiri merkezinde ortaya koyduğumuz görüşler ve sınırlı bir şekilde yaptığımız mukayeseler daha kapsamlı bir şekilde tartışılabilir. Bu çerçevede felsefî açıdan Fadlallah ile Tabâtabâî'nin tefsiri, psikolojik açıdan Fadlallah ile Mekârim Şîrâzî'nin tefsiri veya İslamî hareket lideri olarak özellikle siyasî meselelerde Fadlallah ve Seyyid Kutub'un tefsiri mukayese edilerek çalışılabilir. Tez kapsamında çok fazla ayrıntısına girmedığımız meseleler ayrıntılı bir şekilde çalışma konusu olabilir. Örneğin Fadlallah'ın Şîî tefsir otoritesi kabul edilen Tabâtabâî'ye yönelik eleştirileri ve farklı tercih gerekçeleri tespit edilebilir.

KAYNAKÇA

- Abbas, Ziya. “El Havza El İlmiye (Şîf Medreseleri)”. *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2016), 117-124.
- Abbas, Ziya. *Irak'ta Şîf Merciliğın Siyasî Rolü*. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.
- Abduh, Muhammed - Reşid Rıza, M. *Kur'an Okumaya Giriş*. çev. Yusuf Aydın. İstanbul: Ekin Yayınları, 1996.
- Abduh, Muhammed - Reşid Rızâ, Muhammed. *Menâr Tefsiri*. çev. Mehmet Erdoğan vd. İstanbul: Ekin Yayınları, 2011.
- Ahmadi, Mohammad. *Menhecu'l-Allame Nâsır Subhânî fî Tefsîri'l-Kur'ani'l-Kerîm Allame Nasır Sübhânî'nin Kur'an tefsirindeki metodu*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Akdeniz, Sümeyye. *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın Hayatı ve Görüşleri*. İzmir: İzmir Dokuz Eylül Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aksoy, Soner. “İçtimâî Yaklaşım”. *Kur'an'a Yeni Yaklaşımlar Postmodern Zamanda Tefsir Yapmak*. ed. Ali Karataş vd. 261-272. İstanbul: Kitâbî Yayınevi, 2023.
- Akyüzoğlu, Hüseyin. “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı”. *EKEV Akademi Dergisi* 20/65 (2016), 295-311.
- Alagha, Joseph. *The Shifts in Hizbullah's Ideology: Religious Ideology, Political Ideology, and Political Program*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2006.
- Albayrak, Ahmet. “İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı”. *Dîvân: İlmî Araştırmalar* III/5 (Şubat 1998), 241-254.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2011.
- Albayrak, Hâlis. *Tefsir Usûlü Yöntem-Ana Konular-İlkeler-Teklifler*. Ankara: Şule Yayınları, 2016.
- Albayrak, İsmail. *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2010.
- Alevimehr, Hüseyin. *Tefsir Metotları ve Ekolleri*. çev. Erdal Tuncay. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2017.
- Algar, Hamid. “Merci-i Taklîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/172-174. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2004.

'Ali, 'Ali 'Atiyye. *Te'âruz ve rüchân der esbâb-ı nüzul tefâsir-i Şeyh İbn 'Âşûr ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah (berresî tatbîkî)*. Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1403.

Alî Şerîfî, Rahîm Kerîm - Fâdıl Hasûnî, Enver Ekrem. “Nazariyyetü'l-hareketi inde's-Seyyid Hüseyin Fadlillâh ve eserihâ fi tetavvuri'd-dersi't-tefsiriyyi”. *Mecelletü Câmiatü Bâbil* 25/2 (2017), 761-774.

'Alyûvî, Câbir Muhayyisin. “Mahattâtün mine's-sîrati ve'l-mesîrati es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh fi Sütûri”. *Muhammed Hüseyin Fadlallah: el-'Aklâniyyetü ve'l-hivâru min eclî't-tağyîr ve'n-nehda*. ed. Muhammed Tahâmî Dekîr. Beyrut: Merkezü'l-Hadâratî li Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Baskı., 2017.

Âmulî, Haydar. *Tefsîrû'l-muhîti'l-a'zâm ve'l-bahru'l-hidmer fi te'v'ili'l-kitâbillahi'l-'azîzi'l-muhkem*. thk. Muhsin el-Mûsevî et-Tebrîzî. el-Ma'hedü's-Sekâfî Nûr alâ Nûr, 4. Basım., 1428.

Arpa, Enver. “Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı:1 (2019), 899-918.

Arpa, Enver. “Tefsir’de Çağdaş Akılcı Ekol”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/Ek Sayı: 1 (2019), 899-918.

Atalay, Orhan. *20. Yüzyıl Tefsir Akımı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2004.

Atar, Fahrettin. “Mükâtebe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/530-532. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Atay, Hadi. “İran’da Dini Otorite ve Meşruiyet Tartışmaları”. *İram: İran Araştırmaları Merkezi*. 2018. <https://iramcenter.org/iranda-dini-otorite-ve-mesruiyet-tartismalari-1128>

Atay, Hadi. “Velayet-i Fakih’in Jeopolitik Mühendisliğine Karşı Necef Ekolü”. *İram: İran Araştırmaları Merkezi*. 2018. <https://iramcenter.org/velayet-i-fakihin-jeopolitik-muhendisligine-karsi-necef-ekolu-1160>

Ateş, Süleyman. “Kur’ân-ı Kerim’e Göre Evrim Teorisi”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XX (1975), 127-146.

Atmaca, Gökhan. “Nüzûl Sürecinde Bir Muhatap Olarak Hz. Ömer ve Muvâfakatları”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/21 (2010), 43-67.

'Aydân, Henâ Zağîr. *Pezûşhay-i tatbîkî meyân tefsîr-i min vahyi'l-Kur'ân Muhammed Hüseyin Fadlallah ve havâtir-i'l-Kur'an Muhammed Mütevellâ eş-Şa'ravî der şerh-i âyât ahkâm-i zenân der sûre-i nisâ ve talâk*. Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1400.

Aydın, İsmail. *Kur'an Müphemleri Olarak Zamirler*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2012.

- Aydın, Mehmet S. “Muhammed İkbâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/17-23. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Aziz, Talih. “The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980”. *International Journal of Middle East Studies* 2/25 (Mayıs 1993), 207-222.
- Azm, Yûsuf el-'. *Râidü'l-Fikri'l-İslâmî eş-Şehid Seyyid Kutub: Hayâtuhu ve medresetuhu ve asâruhu*. Dimeşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1400.
- Babaî, Ali Ekber. *Tefsir Ekolleri: İlk Müfessirler, Rivayet Ekolü, Rivayet Tefsirleri*. çev. Kenan Çamurcu. 3 Cilt. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Bâkillânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-. *İ'câzü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Sakar. Kahire: Dârü'l-Meârif, 1954.
- Baljon, Johannes Marinus Simon. *Çağdaş Yönelimler*. çev. Şaban Ali Düzgün. Ankara: Fecr Yayınları, 1994.
- Bayrakdar, Mehmet. “Tekâmül Nazariyesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/337-339. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Bayynat. “Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân”. *Bayynat*. Erişim 21 Mart 2024. <https://www.bayynat.org.lb/library/%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86/24996/%D8%AA%D9%81%D8%B3%D9%8A%D8%B1-%D9%85%D9%86-%D9%88%D8%AD%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B1%D8%A2%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84/ar>
- Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid. *el-Mehâsin*. thk. Muhaddis Celâleddîn. 3 Cilt. Kum: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiye, 1371.
- Beyyenât. “سيرة السيد”. *bayynat*. Erişim 19 Aralık 2023. <https://www.bayynat.org.lb/article/category/1974/%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF/ar>
- Bıçen, Gürkan - İskenderoğlu, Muammer. “Âyetullah Humeynî'de Velâyet-i Fakîh Düşüncesinin Gelişimi”. *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 438-461.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirin*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Boluk, Abdusselam. “Muhammed Hüseyin Fazlullah'ın Min Vahyi'l-Kur'ân Adlı Eserinde İctimâî Konulara Yaklaşımı”. *Bitlis İslamiyat Dergisi* 6/1 (2024), 1-16.

- Boluk, Abdusselam. *Şiî Müfessir Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Min Vahyi'l-Kur'ân Adlı Eseri*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Bozkurt, Abdülğani. “Hizbullah’ın Lübnan’da Kuruluşu ve Popülaritesinin Sebepleri”. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)* 7/17 (Mart 2014), 599-627.
- Ca’feriyân, Rasûl. *Ükzûbetü tahrîfi'l-Kur'ân beyne'Şîa ve's-Sünne*. Tahran: Mu'âveniyyetü'l-'Alâkâtî'd-Düveliyye fî Münazzimeti'l-İ'lâmî'l-İslamî, 2007.
- Cebeci, Lütfullah. “Sosyolojik Tefsirin İmkan ve Sorunları”. *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum*, 353-372.
- Cenâbezî, Sultân Muhammed el-. *Beyânü's-sa'âde fî makâmâtî'l-'ibâde*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî'l-Matbû'ât, 3. Basım., 1977.
- Cennet, Mehmet Zülfi. *Şiî/Usûlî Gelenegın Kur'an Yorumu (Şerif Murtaza Örneğı)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2016.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2015.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Chasdi, Richard J. *Counterterror Failure: The Fadlallah Assassination Attempt*. Research Report. Case Studies Working Group Report. Pensilvanya: Strategic Studies Institute, Us Army War Coolege, 2012. Strategic Studies Institute, Us Army War Coolege.
- Coşkun, Muhammed. *Kur'an Yorumunda Sîret-Nüzul İlişkisi*. İstanbul: Fikir Yayıncılık, 2014.
- Cuzdan, Vecih - Koca, Nazlı. “Lübnan’da Ortak Kimliğın Oluşumunda Sedit Devrimi’nin Rolü”. *Üsküdar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 13 (Kasım 2021), 415-449.
- Çakın, Mehmet Burak. *Çağdaş Şîa Müfessirlerinden Âyetullâhi'l-Uzmâ Nâsır Mekârim Şirâzî'nin Tefsîr-i Nümûne Adlı Eserinde Psikolojik Tahliller (Yûsuf Sûresi Örneğı)*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çelik, Ersin. *Şîa'da Kur'an İlimleri -Muhammed Hâdî Ma'rîfet Örneğı-*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2021.
- Çelik, Hüseyin. “Şîa Mezhebinin Kur'an Anlayışı”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 13 (Haziran 2023), 1-28.
- Çelik, İmran. *Çağdaş Dönem Sünnî-Şiî Tefsir Mukayesesi (Menâr ve Mizân Tefsir Örneğı)*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

- Deeb, Lara. "Hizballah: A Primer". *MERIP*. 2006. Erişim 27 Mart 2025. <https://merip.org/2006/07/hizballah-a-primer/>
- Demir, Habib. "Şii İlim Havzalarının Tarihî Seyri: Kum ve Necef". *İram: İran Araştırmaları Merkezi*. 2018. <https://iramcenter.org/sii-ilim-havzalarinin-tarih%C3%AE-seyri-kum-ve-necef-1181>
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Tarihi*. İstanbul: İfav Yayınları, 2011.
- Derveze, İzzet. *et-Tefsirü'l-hadîs Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsiri*. çev. Ekrem Demir - Ali Arslan. İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Derveze, İzzet. *Kur'an'ı Anlamada Usûl (el-Kur'anû'l-Mecid)*. çev. Vahidettin İnce. İstanbul: Ekin Yayınları, 2012.
- Derveze, Muhammed İzzet. "Tefsir Kitaplarındaki İsrailiyata Dair". çev. Sema Çelem - Zakir Aras. *Dini Araştırmalar* 21/53 (Haziran 2018), 187-198.
- Dilli, Ebubekir. *Muhammed Hüseyin Fadlallah'ın İslam Düşüncesindeki Yeri*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Doğru, Mehmet Seri. *İctimaî Tefsir ve Tefsirü'l-Merâğî*. ed. Recep Bilgin. Ankara: İktisat Yayınevi, 2022.
- Döner, Ertuğrul. "Modern Dönemde İsrâiliyyât Algısı". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJSS)* 2/Special Issue 1 (2016), 330-343.
- Ebu Rebi, İbrahim M. *İslâmî Hareketin Entelektüel Kökenleri*. çev. M. Ali Demirci. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Ebû Sâlih, İsmâil Halîl. *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah şâiran*. Beyrut: Dâru'l-Melek, 1424.
- Ekinci, Kutbettin. "Nisa 34. Ayette Hitap Açısından 'Darb' Meselesi". *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* XIII/1 (2021), 242-257.
- Emîn, Muhsin el-. *A'yânu's-Şîa*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Teâruf, 1403.
- Emînî, Muhammed Hâdî el-. *Mu'cemu ricâli'l-fıkr ve'l-edebi fi'n-Necefî hilâle elfi 'âm*. Necef: Matbaâtü'l-Âdâb, 1964.
- Ensari, Abdurrahman. "Şiî Müfessirlerin Muvâfakat-ı Ömer Örneklerine Yaklaşımı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 22/1 (2018), 571-595.
- Eraydın, Seracettin. "Fıkıh Usûlünün Yenilenmesi Tartışmalarında Fikrî ve Felsefî Yaklaşım (Fazlurrahman, Hasan Turabî ve Muhammed Müctehid Şebusterî Örneği)". *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 7/2 (2021), 1383-1410.
- Evsî, Ali el-. *et-Tabâtabâi ve menhecühü fi Tefsiri'l-Mizân*. Tahran: Muâviniyyetu'r-Riâseti li'l-'Alâkâti'd-Düveliyeti fi Münazzamti'l-A'lâmi'l-İslâmi, 1405.

- Fadlallah, Muhammed Hüseyin. *İslamî Harekette Hikmet*. çev. İslam Özkan. İstanbul: Ekin Yayınları, 1999.
- Fadlullah, Cafer. *Cânibu'l-Bâhseti Sümeýra Nalbant el-Muhterime* (Mektup 13 Ocak 2023).
- Fadlullah, M. Hüseyin. *Gençlerin Dünyası*. çev. İlyas Arslan. İstanbul: Ağaç Kitapevi, 2005.
- Fadlullah, M. Hüseyin. *İslâm ve Kuvvetin Mantığı*. çev. Vahdettin İnce. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1998.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Ala şâtii'l-vidân*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1990.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Çocuk Dünyası*. çev. Emrullah Kersin. İstanbul: Ehl-i Beyt Yayınları, 2018.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Dünya'l-mer'e*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1996.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Dünya'-şebâb*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1998.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Dünya't-Tıfl*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2002.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Ehâdis fî kadâya'l-ihtilâf ve'l-vahdet*. thk. Necîb Nûreddîn. Beyrut: Dârü'l-Melek, 2000.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *el-Hivâr fî'l-Kur'ân*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1996.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *el-İnsân ve'l-hayât*. thk. Şefîk el-Mûsevî. Beyrut: Dârü'l-Melek, 2001.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *el-İslâm ve mantıku'l-kuvve*. Beyrut: Dârü'l-Melek, 2003.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *en-Nedve: Silsiletü nedvâtî'l-hivâri'l-üsbûyye bi-Dimaşk*. thk. 'Âdil el-Kâdî. 20 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Melek, 1998.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Fî durûbi'l-seb'in*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2010.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Hivârâtü fî'l-Fikri ve's-Siyâseti ve'l-İctimâ'i*. thk. Necîb Nûreddîn. Beyrut: Dârü'l-Melek, 1422.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Hutuvâtun ala tarîki'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'l-Melek, 6. Basım., 1425.

- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *İrâdetü'l-kuvve: Cihâdü'l-mukâveme fî hitâbî semmâhati âyetillâh'i-l'uzmâ es-seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh*. ed. Necîb Nûreddîn. Beyrut: Dârü'l-Melek, 2000.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Kadâyânâ 'alâ dav'i'l-İslâm*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 1996.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Kasâidü lil-İslâm ve'l-hayât*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2001.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Min Vahyi'l-Kur'an Tefsir Dersleri*. çev. Mehmet Yolcu. 10 Cilt. İstanbul: Akademi Yayınları, 1989.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Min Vahy'il-Kur'an Tefsir Dersleri*. çev. Mehmet Yolcu. 10 Cilt. İstanbul: Akademi Yayınları, 1989.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Mutârahâtün fî's-şî'ri ve'l-fenni ve'l-edeb*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2006.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Nazratun İslâmiyyetün havle'l-velâyeti'l-tekvîniyyeti*. Beyrut: Dârü'l-Melek, 2010.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Tefsîru min vahyi'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 3. Baskı., 2018.
- Fadlullah, Muhammed Hüseyin. *Yâ Zülâle'l-İslâm*. Hârretu Harîk: Dârü'l-Melek, 2000.
- Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/511-513. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Fetelâvî, Kâzım Ahûd. *el-Müntehabu min a'lâmi'l-fîkr ve'l-edebi*. Beyrut: el-Mevâhibu littabâati ve'n-neşr, 1999.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *İmâmiyye Şîası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.
- Gez, İbrahim. *Ali Şeriatî'nin Şiiliğe Bakışı*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Golîzâde, Rızâ - Tevekkulî, Muhammed Cevâd. "Rûş Şinâseyi Allâme Fadlullah der nakdi ârâi Allâme Tabâtabâyî der Tefsîri'l-Mizân". *Biannual Journal of Research in the Interpretation of Quran* 3/6 (2015), 81-108.
- Gölpınarlı, Abdûlbaki. *Tarih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiilik*. Kum: Ensariyan Yayınları, 1991.
- Görgün, Hilal. "Seyyid Kutub". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/64-68. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- Gümüş, Sabahattin. *İsnâaşeriyye Tefsir Geleneğinde İmâetle İlişkilendirilen Âyetlerin Ahbârî ve Usûlî Yorumu*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ğalûm, Şeyh Ali. *el-Menhecü'r-risâlî fî't-tefsîri'l-Kur'ânî inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh*. Beyrut: el-Merkezü'l-İslâmî's-Sekâfî Mecma'u'l-İmameyni'l-Hasaneyn, 1435.
- Habibov, Aslan. "İmâmiyye Şîası'nın Tefsir Tarihi ve Günümüze Ulaşan En Eski Şîî Tefsirler". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2008), 207-251.
- Hâirî, Kâzım el- Hüseyinî el-. *Mebâhisü'l-Usûl: el-Cüzü'l-evvel mine'l-kısmi's-sânî takrîren li-ebhâsi Semmâhati Âyetullah el-'Uzmâ eş-Şehîd es-Seyyid Muhammed Bâkır*. Kum: Dârü'l-Beşer, 2012.
- Hâkanî, Ali el-. *Şu'arâu'l-Ğariyyü ev en-Necefiyyât*. Kum: Mektebetü Âyetullah el-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî, 1407.
- Hakânî, İsâ el-. *İstismâri'd-demi: 'Idâmu es-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr*. Londra: (Londra: (Electronic) & e-Kutub, 2018.
- Hakçıoğlu, Muhammed Şehit. *Kur'ân'ı Kerîm'de Siyâk ve Makâm'ın İ'râb Tercihine Etkisi*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Hakîm, Hasan Muhammed Alî Hüseyin el-. "el-Bu'dü'l-hareki fî menheci tefsîri (min vahyi'l-Kur'ân) li's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh". *Mecelletü'l-Üstâz* 1/221 (1438 2017), 167-182.
- Haydarî, Muhammed el-. *el-İmâm Muhammed Bâkır es-Sadr: Meâyişetu min karîb*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 2003.
- Hillî, Hasan bin Yûsuf İbn'ül-Mutahhar el-. *Nehcü'l-hak ve keşfü's-sıdk*. Kum: Dârü'l-Hicr, 1407.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım el-. *el-Beyân fî tefsîri'l-Kurân*. 1 Cilt. Müessesetü İhyâ Âsari'l-İmâm el-Hûî, 4. basım., 2009.
- Humeyni, Âyetullah. *İslam Fıkında Devlet*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: Düşünce Yayınları, 1979.
- Huveyc, Hüseyin Abdullah. *Menhecü Şeyh Muhammed Hüseyin Fadlillâh - radiyallahu anh- (öl. 2010) fî tefsîrihi: min vahyi'l-Kur'ân*. Kahire: Mısır el-Ezher Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Hüseyinî, Muhammed. "el-Menhecü't-tefsiriyye inde's-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh". *Muhammed Hüseyin Fadlullah: el-'Aklâniyye ve'l-hivâr min ecli't-tağyîr*. ed. Muhammed Tahâmî Dekîr. 101-183. Beyrut: Mektebetü Mü'min Kureyş, 1. basım., 2010.

- Hüseyinî, Muhammed. *es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlullah mufessiren*. Beyrut: Dâru'l-Melek, 1465.
- Hüseyinî, Muhammed el-. *Mutârahâtün fî kadâyâ Kur'âniyye: Dirâsetün fî tefsîri min vahyi'l-Kur'ân*. Beyrut: el-Merkezü'l-İslâmi's-Sekâfi Mecma'u'l-İmameyni'l-Hasaneyn, 2016.
- Işılak, Halil. "İmâmiye Şîası'nda Mercî-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme". *Bilimname: Düşünce Platformu* 18/36 (Haziran 2018), 351-373.
- Işılak, Halil. "Mercî-i Taklid-Velâyet-i Fakîh Anlayışı ve Irak Şîûlîğinde Mercî-i Taklidlerin Velâyet-i Fakih Anlayışına Bakışı". *International Journal of Science Culture and Sport (IntJSCS)* 3/Özel Sayı 1 (ts.), 393-403.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn. *kss*. 15 Cilt. Beyrût: Dâr Sadr, 1414/1994.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin. *Mukaddime fî usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zerzûr. Dîmeşk, 3. Basım., 1972. <https://archive.org/details/meeeeeeeeeeeeee/page/32/mode/2up>
- İkbâl, Muhammed. *İslâm'da Dinî Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*. çev. Celal Soydan. Ankara: Hece Yayınları, 2013.
- İsfehânî, Ebu'l-Kâsım Râğîb el-. nşr. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrût: Dâru'l-Erkâm, 1412/1992.
- İslamoğlu, Mustafa. *Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2016.
- Kahraman, Ferruh. *Sosyolojik Tefsir: Toplamları İlâhî Kelâmla Düşünmek Üzerine Temel Temalar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2023.
- Kara, Elif. "Dini İnancın Bilişsel Davranışçı Terapiye Entegrasyonu". *Dini Araştırmalar* 22/55 (2019), 159-180.
- Karadağ, Ahmet. *Muhammed Cevâd Muğniyye'nin Et-Tefsîru'l-Kâşif'inde Kur'ân'ı Yorumlama Metodu*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Karagöz, Mustafa. "Terim, İçerik ve İşlev Analizi Işığında Sosyolojik Tefsir",. *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçir - Necdet Yılmaz. İstanbul: İlimYayma Vakfı Yayınları, 2010.
- Karataş, Şaban. *Şîa'da ve Ehl-i Sünnet'te Kur'an Tasavvuru*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Karataş, Zübeyir. *Seyyid Kutub'un Fî Zilâli'l-Kur'ân Tefsirinde Takip Ettiği Metot*. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karşlı, İbrahim Hilmi. "Tefsirin Sosyolojik Boyutu ve Sosyolojik Okunması". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 18/2 (2005), 145-157.

- Kattân, Mennâ' Halil el-. *Mebâhis fi ulûmi 'l-Kur'ân*. Kahire: Mektebetu vehbe, ty.
- Kaya, Mesut. *Çağdaş Tefsirlerde İsrâiliyat Eleştirisi*. İstanbul: İsam Yayınları, 2018.
- Kayacan, Murat. "Ali Şeriatî'nin Kur'ân Algısı". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* X/1 (2008), 89-139.
- Kâzım, Esîl Şehîd. *Şübühât-i ba's der Kur'ân ez nazar-i tefsirhây-i Mekârim Şîrâzî ve Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Vehbe Zuhaylî ve Âdil Hanbelî*. Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1421.
- Kazvînî, Cevdet el-. *el-Merci'yyeti'd-dîniyyeti'l-'ulyâ 'inde 'ş-şîati'l-imâmiyye*. Beyrut: Dârü'l-Râfidîn, 2005.
- Kırca, Celal. *Kur'ân'a Yönelişler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 2009.
- Kırca, Celal. "Mezhebi Tefsir Ekolü'nün Ortaya Çıkışı". *İslâmî Araştırmalar* 5 (1987), 52-61.
- Kindî, Vefâ Kâzım Mâdî el- - Habîb, Merve Selîm. "es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah: Hâyatuhu ve mevâkıfuhu mine'l-kadiyyeti'l-lübnâniyyeti". *Mecelletü Merkezü Bâbil li'd-dirâseti'l-İnsâniyyeti* 4/3 (2014), 155-204.
- Koçyiğit, Hikmet. "Modern Tefsir Hareketinin Niteliği". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVII/1 (2013), 233-250.
- Koçyiğit, Hikmet. "Şîi-İmâmî Tefsir Anlayışında Müfessirin Konumu". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2015), 62-87.
- Komisyon. *Muhammed Hüseyin Fadlallah: el-'Aklâniyye ve'l-hıvâr min ecli't-tağyîr*. thk. Muhammed Tahâmî Dekîr. Beyrut: Merkezü'l-Hadârati li Tenmiyyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 1. basım., 2010.
- Kramer, Martin. "The Oracle of Hizbullah: Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah". *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*. ed. R. Scott Appleby. 83-181. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- Kuloğlu, Nefise - Demir, Recep. "Tefsîru'l-Menâr'ın Ulûmu'l-Kur'ân'ın Bazı Tartışmalı Konularına Yaklaşımı". *Mutalaa* 3/1 (2023), 1-23.
- Kurşunoğlu, Mustafa Said. "Muhammed İkbâl'in Meydan Okuyan Hayatı ve Eleştirel Düşüncesi". *Muhafazakâr Düşünce (Dergi)* XII/47 (2016), 57-90.
- Kurt, İsmail. "İçtimâî Tefsir Ekolü". *Çağdaş Tefsir Ekolleri*. ed. Aykut Kaya. 53-101. Ankara: İlâhiyât, 2023.
- Kurt, Zeynep. *Tefsir Geleneğinde Modern Dönemle Yüzleşme: Menâr Tefsiri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Kutluay, İbrahim. “İsnâaşeriyye İmâmiyyesi’nde Gaybet Krizinin Doğurduğu Problemler Bağlamında Ahbârî ve Usûlî Âlimlerin Kütüb-i Erbaa’ya ve İctihada Yaklaşımları”. *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı-III (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*. ed. Teceli Karasu - Mahsum Aytepe. 517-543. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 2021.
- Kutub, Seyyid. *Yoldaki İşaretler*. çev. Kamil M. Çetiner. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2022.
- Ma’rifet, Muhammed Hâdî. *et-Tefsîr ve’l-mufessirûn fî sevbihi’l-kâşib*. 2 Cilt. Meşhed: el-Câmi’atü’l-Ravziyye li ’Ulûmi’l-İslâmiyye, 1425.
- Ma’rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fî ’ulûmi’l-Kur’ân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’t-Teâruf li’l-Matbûât, 1432.
- Ma’rifet, Muhammed Hâdî. *Kur’an İlimlerine Giriş*. çev. Yusuf Tazegün. İstanbul: el-Mustafa Yayınları, 2014.
- Ma’rifet, Muhammed Hâdî. *Siyânetü’l-Kur’ân mine’t-tahrîf*. Kum: Dâru’l-Kur’ân-ı Kerîm, 2021.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur’an’ın Anlaşılmasında Gâî Yorum: Geçmişten Günümüze Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otto, 2020.
- Mehdî, Ali Raf’at. *Âl-i Beyt fî şî’ri Semmâhatü es-Seyyid Fadlillâh*. Beyrût, Hârretü Harîk: Dâru’l-Melek, 2000.
- Mertoğlu, M. Suat. “Doğrudan Doğruya Kur’an’dan Alıp İlhamı’: Kur’an’a Dönüş’ten Kur’an İslam’ına”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 28 (Haziran 2010), 69-113.
- Mevdûdî, Ebu’l-A’lâ. *Tefhimu’l-Kur’ân: Kur’an’ın Anlamı ve Tefsiri*. çev. Muhammed Han Kayanî vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005.
- Muğniyye, Muhammed Cevâd. *Tecâribü Muhammed Cevâd Muğniyye*. Kum: Envârü’l-Hüdâ, 1. Basım., 1425.
- Muhammed Hüseyin, Abdülbâkî. *Dîvânü şî’ri’s-Şehîd Seyyid Kutub*. Kahire: Dâru’l-Vefâ, 1998.
- Muhsin, Muhammed. “Fadlullah: Rahîlu el-merci’i’l-mütenevvir”. *el-Ahbâr* (10 Temmuz 2010).
- Muir, Jim. “Fadlallah’ın Mirası”. *BBC News Türkçe*. 05 Temmuz 2010. Erişim 06 Mart 2025.
https://www.bbc.com/turkce/ozeldosyalar/2010/07/100703_fadlallah_legacy
- Musevî, Ebü’l-Kâsım el-. *Mu’cemu ricâli’l-Hadîs ve tefsîli tabakâti’r-rüvât*. Necef: Mektebetü’l-İmam, 1978.

- Musevî, Heysem el-. “Rahîlu el-merci’i’l-mütenevvir”. *el-Ahbâr* (10 Temmuz 2010).
<https://www.al-akhbar.com/newspaper?&From=2000-05-05&To=2010-07-30>
- Musevî, Şefîk Muhammed el-. *Hareketu’n-nübuvve fî muvaceheti’l-inhirâf: muhâdarâtu tefsîriyyeti fî’s-suveri’s-selâsi’l-mübâreketi Yûnus-Hûd-Yûsuf*. Beyrût: Dâru’l-Melek, 1414.
- Nalbant, Sümeyra. “İslami Hareketin Radikal İki Yönü: Sünni ve Şii Paradigmanın Kur’an Tasavvurları -Seyyid Kutub (ö. 1966)-Muhammed Hüseyin Fadlallah (ö. 2010)”. *Ege 10. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi 22-24 Aralık, 2023-İzmir*. ed. Dwi Solisworo. C. 2. İzmir: Global Publishing House, 2023.
- Nazâl, Eymen Abd Ovn. “es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlallah ve Devrihi’s-Siyâsi”. *Mecelletü’l-’Ulûmi’l-Kânûniyyeti ve’s-Siyâseti* 5/2 (2016), 293-323.
- Neccârzâdegân, Fethullah. *Uygulamalı Tefsir (Şîa ve Ehl-i Sünnet’e Göre Kur’ân Tefsirinin Prensipleri ve Âyetlerden Çıkarılan Bilgilerin Uygulamalı Tahkiki)*. çev. Kenan Çamurcu. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Nedvî, Ebu’l-Hasen en-. *Büyük İslâm Şâiri Dr. Muhammed İkbâl*. çev. Ali Ulvî Kurucu. İstanbul: Marifet Yayınları, 2014.
- Okumuş, Fatih. “İslami Hareketin Evrimci ve Devrimci Mezhepleri: Bin Nebi Versus Mevdudi-Kutub” 70 (Aralık 2019), 9-22.
- Okuyan, Mehmet. *kss*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Onat, Hasan. “İran İslam Devrimi ve Şiilik”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları* VI/2 (2013), 223-256.
- Öz, Mustafa. “Humus”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/369-370. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Öz, Mustafa - İlhan, Avni. “İmâmet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/201-202. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Özbek, Ömer. “Kıraat Farklılıklarının Anlama Etkisi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/39 (2015), 163-181.
- Özdemir, Ahmet. “Muhammed Abduh’un Kur’an Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/33 (Ocak 2018), 83-101.
- Özek, Ali. “İmamiye-İsnâaşariye Şîası ve Tefsir Anlayışı”. *Milletlerarası Tarihte Şiilik Sempozyumu*. 215-237. İstanbul: İlmî Neşriyat, 1993.
- Özgökman, Fatih. “Evrin Teorisi Tanrı İnancını Dışlar mı?” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Ocak 2012), 41-60.
- Öztürk, Musa. *Ehl-i Sünnet ve Şîa’nın Tefsir Tarihi (Zehebî ve Marife Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

- Öztürk, Mustafa. “Çağdaşlık ve Çağdaş Dönem Kur’an Yorumlarına Genel Bir Bakış”. *İsâmiyât* 7/4 (2004), 71-94.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer, 2015.
- Öztürk, Mustafa. “Modern Döneme Özgü Bir Kur’an Tasavvuru: Kur’ancılık ve Kur’an İslamı Söyleminin Tahlil ve Tenkidi”. *Marife* 10/3 (2010), 9-43.
- Öztürk, Mustafa. “Şii-İmâmî Tefsir Kültürünün Genel Karakteristikleri”. *Tarihten Günümüze Kur’an’a Yaklaşımlar*. ed. Bilal Gökçır vd. İstanbul: İlimYayma Vakfı, 2010.
- Öztürk, Mustafa. *Tefsirde Ehl-i Sünnet & Şia Polemikleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Öztürk, Resul. “Şii-İmamiyye’nin İnsan Özgürlüğü Sorununa Yaklaşımı”. *EKEV Akademi Dergisi* 10/28 (Yaz 2006), 179-190.
- Rahman, Fazlur. *Ana Konularıyla Kur’an*. çev. Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. Mehmet Dağ - Mehmet Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Rahman, Fazlur. *Tarih Boyunca İslâmî Metodoloji Sorunu*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Râzî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ömer et-Teymî er-. *Mefâtîhu’l-gayb*. Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. “Mes’eletü İnşikâki’l-Kamer”. *Kitâbu mecelleti’l-menâr* 30/4 (Rebî’u’l-Ahir 1348), 261-272.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Târihu’l-Üstâzi’l-İmâm: eş-Şeyh Muhammed Abduh*. 3 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fadîlet, 1427.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-hakîm*. 12 Cilt. Kahire: Dârü’l-Menâr, 1948.
- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru’l-Kur’ân-i’l-hakîm (Tefsîru’l-menâr)*. thk. İbrâhîm Şemseddîn. Kahire: el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-’Âmme, 1990.
- Sadr, Seyyid Hasan es-. *Te’sîsü’ş-Şîa li ’ulûmi’l-İslâm*. Kum: Şeriketü’n-Neşr et-Tabâatü’l-’Irâkiyyetü’l-Mahdûde, 1375.
- Salloum, Mahmoud. *Menâr Ekolü’nün Hadis Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Sevinç, Sümeyye. “Aksiyon ve Dava Tefsir Ekolü”. *Çağdaş Tefsir Ekolleri*. ed. Aykut Kaya. 303-336. Ankara: İlâhiyât, 2023.

- Shahavatov, Subhi. “Şîa’nın Esbâb-ı Nüzûl Anlayışı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 107-118.
- Sönmez, Mustafa. “İslâm Modernizminin Doğuşu ve İki Önemli Temsilcisi (Afgânî ve Abduh’un Modernist Yönlerine Kısa Bir Bakış)”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2002), 153-178.
- Subaşı, Necdet. “Ali Şeriatî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/577-580. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Subhanî, Cafer. *Peygamberlerin ve Ehl-i Beyt’in Masumiyeti*. çev. Aykut Pazarbaşı. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020.
- Subhanî, Cafer. *Vahhabîlik*. çev. Hasan Kanatlı. İstanbul: Kevser Yayınları, 2009.
- Subhi Salih. *Mebâhis fî ulûmi’l-Kur’ân*. Beyrût: Dâru İlmi’l-melâyîn, 2000.
- Surûr, Alî Hüseyin. *Allâme Fadlullah: Tahaddî el-Memnû’*. Beyrut: Dârü’l-Melek, 1464.
- Surûr, Alî Hüseyin. *Allâmetu Fadlullâh ve tehaddî el-memnû’*. Beyrut: Dârü’l-Melek, 1436.
- Suveyd, Muhammed. *el-İslâm ve Filistîn: Hivârun şâmilun mea’ es-Seyyid Muhammed Hüseyin Fadlillâh*. Beyrut: Müessesetu’d-Dirâseti’l-Filistîniyyeti, 3. Baskı., 2000.
- Suyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fî ulûmi’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Ebu’l-Fazl İbrahîm. 4 Cilt. Kahire: Hey’etü’l-Mısriyyeti’l-Âmmeti li’l-Kitâb, 1394.
- Süleyman, Ateş. *Yüce Kur’ân’ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Şahin, Davut. “Muhammed İkbal’in Düşüncesinde Kur’an’ın Yeri”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* III/6 (2014), 19-46.
- Şarkavî, Muhammed İffet. *Çağdaş Düşünce: Modern Dönem Tefsir Akımlarının Analitik İncelenmesi*. çev. Orhan Atalay - Veysel Güllüce. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Muhammed b. Muhammed b. Nu’mân eş-. *el-Milel ve’n-nihel*. thk. Emîr Alî Muhannâ - Alî Hasan Fâ’ûr. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1993.
- Şelebi, Abdülcelil. “Batınî Tefsirin Doğuşu ve Nedenleri”. çev. Gıyasettin Arslan. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 9/1 (2004), 99-108.
- Şen Doğan, Cansu. *Cemaleddin Afgani’nin Modern İslam Siyaset Düşüncesi*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

- Şen, Ziya. *Şia'nın Kıraatlara ve Kur'an Tarihine Bakışı*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.
- Şeriati, Ali. *Biz ve İktisat*. çev. Derya Örs. Ankara: Fecr Yayınları, 2007.
- Şeriati, Ali. *Şia*. çev. Hicabi Kırilangıç. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî. *Evâilü'l-makâlât fî'l-mezâhibi'l-muhtârât*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'İslâmiyye, 1983.
- Şeyh Sadûk, İbn Bâbabeyh el-Kummî. *el-İ'tikâdat fî dîni'l-İmâmiyye*. thk. 'İsâm 'Abdüsseyyid. Beyrut: Dârü'l-Müfid li'n-Neşr ve't-Tevzî', 1993.
- Şîfâpûr, Hâmid. "min Vahyi'l-Kur'an". çev. Hasan Ali Hasan. *Merkezü'l-Buhûsi'l-Mu'âsıra fî Beyrût*. 2015. Erişim 14 Ağustos 2024. <https://nosos.net/%d9%85%d9%86-%d9%88%d8%ad%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d9%82%d8%b1%d8%a2%d9%86/>
- Şola, Hanefî. "en-Nisa 4/34 Ayeti Bağlamında 'Nuşûz' ve 'Darb' Kelimelerinin Anlam Kronolojisi". *MECMUA: Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6/12 (2021), 149-176.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. *el-Kur'an fî'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'z-Zehrâ, 1393.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'an*. 20 Cilt. Kum: Menşûrât-i Cemâati'l-Müderrişin fî'l-Havzati'l-İlmiyye, ts.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şia*. çev. Kadir Akaras - Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayıncılık, 2016.
- Tabersî, Ebû Ali Fazl bin Hasan et-. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Murtazâ, 1. Basım, 2006.
- Tarrâf, Muhammed Halil. "el-Luga ve menhecü Seyyid Fadlillâh fî't-tefsîr". *Evrâku Sekâfiyye: Mecelletü'l-Edeb ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye* 12/1 (2021). <https://www.awraqthaqafya.com/1188/>
- Toprak, Mehmet. "Ebu'l-Kâsım el-Hûî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/309-311. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Tûkân, 'İsmet. "'an'i'l-İrhâb". Resmi. *Bayynat*. 2001. Erişim 02 Ağustos 2024. <https://www.bayynat.org.lb/article/2001%D9%851421%D9%87%D9%80/3657/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B1%D9%87%D8%A7%D8%A8/ar>
- Turabî, Murtaza. *Ehl-i Beyt'in Dilinden Kur'an-ı Kerîm*. çev. Cafer Bendiderya. 2 Cilt. İstanbul: Kevser Yayınları, 2014.

- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Türâs el-Arabî, ts.
- Tûyec, Zehrâ Emûrî Sâhib. *el-Mezâhiru't-terbeviyye 'inde Muhammed Hüseyin Fadlallih fî tefsîri min vahyi'l-Kur'ân*. Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1397.
- Türer, Celal. "Muhammed İkbâl'in Kur'an Tasavvuru". *Diyanet İlmi Dergi* XLVI/3 (2010), 63-78.
- Uçar, Kerim. *Şia Alimleri Biyografisi*. İstanbul: Ahlulbeyt Yayınları, 2008.
- Uyar, Mazlum. *Şî Ulemânın Oteritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2004.
- Uyar, Mazlum. "Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirilmesi". *Dini Araştırmalar* 2/6 (2000), 77-98.
- Uzun, Nihat. "Tefsir Disiplini Açısından Bâtînî ve İşârî Yorumun İlmî Değeri". *Kur'ân'ın Bâtînî ve İşârî Yorumu*. ed. Mustafa Öztürk. 181-243. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Ünsal, Hadiye. *Erken Dönem Mekki Surelerin Tahlili*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Üstün, İsmail Sefa. "Velâyet-i Fakih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 43. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Üzüm, İlyas. "Rec'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/504-506. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007.
- Vezîrî, Hakîm. *Rîkerd-i Allâme Fadlallah der teâmül bâ rivâyât der tefsir-i min vahyi'l-Kur'ân*. Meşhed: Meşhed Firdevsi Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1396.
- Vygotsky, Lev S. *Mind in Society: The Development of Higher Psychological Processes*. Cambridge: Harvard University Press, 1978.
- Yakıt, İsmail. "Darwin'den Önce İslam Düşünürlerinde Evrimle İlgili Fikirler". *Felsefe Arkivi* 24 (1984), 101-122.
- Yakıt, İsmail. "Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Evrimle İlgili Görüşlerinin Analizi". *Türk-İslam Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu II* (2007), 179-189.
- Yakıt, İsmail. "Kur'an'da İnsanın Yaratılışı ve Evrimi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 5 (1998).
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İ'câzü'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/403-406. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Yılmaz, Musa Kazım. “el-Mîzân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/213-114. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Yolcu, Mehmet. “İlk Dönem Tefsîr Kitapları ve Müellifleri (En-Nedîm’in el-Fihrist’indeki ‘Tesmîyetü’l-Kutub el-Musannefe fî Tefsiri’l-Kur’ân’ Adını Taşıyan Listesi Bağlamında)”. *İ. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Güz 2015), 54-107.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ ez-. *kss*. 40 Cilt. Kuveyt: Tab’atu’l-Kuveyt, 2008.

Zehebî, Mustafâ Muhammed Hüseyin ez-. *et-Tefsîr ve ’l-mufessirûn*. 3 Cilt. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2012.

Zemahşerî, Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *Tefsîru’l-keşşâf ’an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ’uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vîl*. thk. Muhammed Abdüsselâm Şâhin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-’İlmiyye, 2015.

Zencani, Amid. “Şia ve Ehl-i Sünnet’e İctihad”. *II. Uluslararası İslam Düşüncesi Konferansı*. 226-242. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 1997.

Zencânî, Ebû Abdullah. *Kur’ân Tarihi*. çev. Ziya Şen. İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2013.

Zerkeşî, Ebû ’Abdullâh Muhammed b. ’Abdullâh b. Bahâdır eş-Şâfi’î ez-. *el-Burhân fî ’Ulûmi’l-Kur’ân*. nşr. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm. thk. Ahmed Alî. Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1376/1957.

Ferdowsi University of Mashhad. “Dânişkede-i İlâhiyyat ve Me’ârifi’l-İslâmî Şeyh Mutahharî”. Erişim 16 Mayıs 2025. <https://theology.um.ac.ir/index.php/fa/edu-groups/quran-sciences/defended-theses>

NNA: *el-Vekâletü’l-Vataniyye li’l-İ’lâm*. “Derecetün ceyyidun cidden bitakdîri ’âlin li-tâlibi’l-mâcistîri ’İzzeddîn Sâlih” (2023), blm. Terbiyye ve Sekâfiyye.

Câmi’atü’l-Kûfe. “el-Fa’âliyyâtü’l-’İlmiyye”. Resmi. 2023. Erişim 13 Ağustos 2024. <https://uokufa.edu.iq/archives/category/%d8%a7%d9%84%d9%81%d8%b9%d8%a7%d9%84%d9%8a%d8%a7%d8%aa-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d9%84%d9%85%d9%8a%d8%a9/%d8%a8%d8%ad%d9%88%d8%ab>

Bayynat. “el-Havzâtî’l-’İlmiyye”. 2013. Erişim 09 Aralık 2023. <https://www.bayynat.org.lb/article/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%AC%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A4%D8%B3%D8%B3%D8%A9/3449/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%88%D8%B2%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A%D9%91%D8%A9/ar>

Bayynat. “el-Mektebe”, ts.
<https://www.bayynat.org.lb/library/category/25922/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%83%D8%AA%D8%A8%D8%A9/ar>

Câmi’atü’n-Necefi’l-Havziyyeti’l-Elektrûniyyeti’n-Neseviyyeti. “el-Merci’u’d-dînî ve ze’îmu’l-Havzati’l-’ilmiyyeti fî zamânihi Âyetullah el-’Uzmâ es-Seyyid Muhsin el-Hekîm”. Üniversite Resmi Sayfası. Erişim 25 Haziran 2024.
<https://unhew.org/ar/mohsin-alhakeem/>

Bayynat. “el-’Unf ve Âsaruhu’s-Selbiyyeti fî Halli’l-Müşkileti”. Resmi. 2001. Erişim 08 Ağustos 2024.
<https://www.bayynat.org.lb/article/2001%D9%851421%D9%87%D9%80/3655/%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%86%D9%81-%D9%88%D8%A2%D8%AB%D8%A7%D8%B1%D9%87-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%AD%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D9%83%D9%84%D8%A7%D8%AA/ar>

BintJubayl.com. “en-Nuhbetu fî binti cübeyl”. Ağustos 2018. Erişim 25 Haziran 2024.
<https://bintjubayl.com/archives/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A4%D9%88%D9%81-%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-2/>

Bayynat. “es-Sîretü’l-muhtasar li-semmâhati el-merci’i’s-Seyyif Fadlillâh”. Erişim 07 Mart 2025.
<https://www.bayynat.org.lb/article/%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF/30467/%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AE%D8%AA%D8%B5%D8%B1%D8%A9-%D9%84%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%AD%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%AC%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%AF-%D9%81%D8%B6%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%87-%D8%B1%D8%B6/ar>

Mevkî’u Akâidu’s-Şîa. “eş-Şehîd es-Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr”. Erişim 13 Aralık 2023. <https://www.aqaedalshia.com/sadr/hayat/index.htm>

Al-Khoei Foundation. “Furû’i müesseseti’l-imâmî’l-Hûî’l-hayriyye”. 2008. Erişim 10 Aralık 2023. <https://www.al-khoei.us/edara/index.php?id=6>

Al-Shia.org. “Hayâtu’l-‘Ulemâ: eş-Şeyh Sadrâ el-Badkûbî”. 2015. Erişim 13 Aralık 2023. <https://ar.al-shia.org/%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%B5%D8%AF%D8%B1%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%AF%D9%83%D9%88%D8%A8%D9%8A/>

Kur'ân Yolu, 2018. <https://kuran.diyanet.gov.tr>

Cem'ıyyetü'l-meberrâti'l-hayriyye ve teâvenû ale'l-birr (Mabarrat). “Men Nahnu”.
Erişim 12 Haziran 2025. <https://mabarrat.org.lb/>

Sayedfadlullah.com. “Mesâilu'l-Kur'âniyye”. Erişim 01 Ocak 2024.
<https://sayedfadlullah.com/sections/50/228/1632>

BBC News. “Mixed Legacy of Ayatollah Fadlallah” (04 Temmuz 2010), blm. Middle
East. <https://www.bbc.com/news/10504175>



